Petru Caraman

STUDII DE FOLCLOR

3



editura minerva

PETRU CARAMAN

STUDII DE FOLCLOR

Vol. III

Ediţie îngrijită de
IORDAN DATCU şi VIORICA SĂVULESCU

Studiu introductiv de
IORDAN DATCU

PETRU CARAMAN (1898–1980). SCHIȚĂ DE PORTRET

Dintre cercetătorii spiritualității poporului român pe care i-am cunoscut, editat și despre care am scris — numărul lor este apreciabil — pot spune că acela care m-a cutremurat prin tragedia vieții sale a fost Petru Caraman. O viață din cele mai crunt lovite de totalitarism. Om de știință de o înaltă rectitudine morală, „unul dintre cei mai bine pregătiți folcloriști" (cum l-a apreciat Mircea Eliade),[1] „unul din cei mai de seamă cercetători din toate timpurile ai folclorului sud-est-european", „un specialist de prim ordin în domeniul etnografiei și folclorului", „unul dintre profesorii cei mai savanți pe care i-a avut universitatea noastră din Iași de-a lungul existenței sale" (așa l-a caracterizat savantul lingvist G. Ivănescu), Petru Caraman definea astfel, într-o scrisoare ce ne-a trimis-o în anul 1968, breasla din care făcea parte, deci se autodefinea totodată: „Acești oameni cu sufletul curat — adică mai apropiați de natură decît oricare alții — nu sunt în stare să facă rău nimănui, nu se pot preface, nu știu să mintă și nu pot urî pe alții, fie dintre semenii lor, fie dintre celelalte popoare. Prin însuși faptul că le studiază viața și zestrea spirituală și astfel se identifică cu obiectul de studiu, etnograful nu știe decît să iubească". Și cît rău i s-a făcut tocmai acestui propovăduitor al binelui!

După studii temeinice la Universitatea din Iași, unde fusese elev strălucit al lui A. Philippide și G. Ibrăileanu (acesta intenționa să-l rețină la catedră), s-a perfecționat în slavistică și etnografie la universitățile din Varșovia, Lvov, Cracovia (aici își dă doctoratul în slavistică și filosofie). Întreprinde apoi călătorii de studii la Viena, Praga, Atena, Belgrad, Zagreb, Liubliana, Sofia. Făcuse dovada pregătirii sale temeinice și de aceea în toamna anului 1938 este chemat la Universitatea din Iași la catedra de slavistică, unde este mai întîi profesor suplinitor și apoi profesor definitiv. Nu va rămîne însă în fruntea acestei catedre decît pînă în noiembrie 1947. Omul de atitudine, intelectualul integru care nu făcuse parte din nici un partid și nici n-a militat pentru vreunul, cărturarul care nu aspirase la favoarea vreunui partid rămăsese neclintit la catedră și chiar neatins în accepțiunea cea mai strictă a termenului. P. Caraman germanofobul, antilegionarul, protectorul a zeci de tineri evrei a scăpat ca prin minune de represalii. Imediat ce află despre uciderea mișelească a lui N. Iorga, vorbește, în decembrie 1940, cu un curaj exemplar, „în fața studenților — timp de două ore — despre meritele marelui învățat român și despre monstruo-

zitatea odiosului asasinat. Am osîndit atunci cu toată indignarea acea oroare, deși în fața mea — printre auditori — se aflau mulți legionari." Cu același curaj și cu aceeași demnitate civică, se alătură, în vara anului 1944, academicienilor și profesorilor care semnează manifestul prin care se cerea mareșalului I. Antonescu ieșirea României din război. Sînt cîteva exemple de modul cum a reacționat P. Caraman față de unele evenimente.

Un episod din timpul anilor săi de profesorat are darul de a ni-l prezenta pe P. Caraman ca un profesor fără prihană. În anul 1947, în fruntea securității din Iași se afla Otto Schechter. Acesta și-a dorit o diplomă universitară în psihologie. Din comisia de examinare făceau parte, între alții, Bîrsănescu și Nicuță. Fusese solicitat și Petru Caraman să intre în comisie, însă acesta a văzut prin ce manevre dorește candidatul să obțină diploma și de aceea a refuzat propunerea. Pentru ca să-l pedepsească pe incoruptibilul profesor, amintitul candidat și-a trimis un securist la universitate, care a pătruns într-un amfiteatru și l-a amenințat pe profesorul Caraman: „În numele legii ești arestat!" Studenții l-au înconjurat pe intrus: „Faceți numai un semn și l-am șters dintre cei vii", i-au cerut studenții îngăduința profesorului lor. Temîndu-se de reacția studenților, intrusul s-a retras. Profesorul s-a ascuns la Biblioteca de slavistică, de unde, pe un geam care da înspre Grădina botanică, studenții l-au scos pe profesor și l-au condus la Biblioteca Centrală Universitară. Acolo a rămas cîteva zile și cîteva nopți, pînă cînd studenții l-au dus, în gara Ciurea, la un tren de noapte, cu care a plecat la rude în județul Galați. Doamna Alice Caraman i-a dus la rectorat cererea de concediu pe două luni. Cînd a revenit la universtate, profesorul, la prima lui întîlnire cu studenții, le-a explicat că a plecat nu din lașitate ci fiindcă și-a dat seama că ar fi fost împiedicat să-și facă datoria. A spulberat, rînd pe rînd, acuzele ce i se aduseseră (care de care mai absurde), între altele că avea legături cu partidele „istorice". La această acuză a ținut să precizeze: „Ba, ca să fiu drept, am și eu un partid! Și am ținut întotdeauna de el: acel partid este poporul românesc întreg și de pretutindeni... Acela e partidul meu! Pe acesta nu-l pot tăgădui dacă mi se reproșează, căci înțeleg să fiu solidar cu el la bine ca și la greu, mai ales la greu, chiar dacă — prin absurd — l-ar părăsi toată lumea!" A urmat o splendidă lecție despre patrie (ale cărei hotare „sînt gravate în sufletele noastre cu dîră de foc, ce nu se poate șterge"), despre demnitate („A trăi liber — a gîndi liber: iată în două cuvinte, idealul unui individ ca și al unui popor!"), despre libertatea națională și umană, despre sugrumarea libertății. Atunci, în cadrul acelei memorabile lecții despre libertate, eruditul etnograf a evocat o legendă orientală povestită de scriitorul rus A. I. Kuprin. Pentru un împărat din părțile Răsăritului viața nu mai avea farmec și dorea să afle taina fericirii. Dintre toți filosofii, autentici ori pretinși, unul i-a spus că suprema fericire pentru orice muritor este de a privi augustul chip al împăratului; altul că fericirea constă în posibilitatea de a-l lăuda pe împărat; altul — în bogăție; altul — în iubirea femeii; altul — în îndeplinirea instantanee a oricărei dorințe; altul, epicureu, — în ingurgitarea a cît mai multe alimente și băuturi; altul că fericirea ți-o dă inexistența. Pe toți aceștia împăratul i-a pedepsit fără îndurare. Ultimul

filosof a dat un răspuns neașteptat: „Fericirea, împărate, stă în farmecul cugetării libere, în idee! Căci ideea este făcătoare de minuni, ea strălucește în haos și-n abisuri de-ntuneric, așa cum soarele luminează tăriile și lumea . . .“ Împăratul, fără cel mai elementar simț al esențelor, a dispus ca filosoful acesta să fie aruncat într-o hrubă: „Du-te, filosofule, de luminează bezna hrubei cu cugetarea ta și fii fericit cît ți-o plăcea“. După un an, cînd împăratul și-a adus aminte de filosoful din fundul hrubei, acesta orbise. La întrebarea dacă tot mai este fericit, înțeleptul a răspuns: „Gîndul meu slobod, ideile mele m-au ridicat deasupra mizeriei ucigătoare, în care m-ai aruncat și au izbutit să mă facă fericit în ciuda grelei tale osînde, atît de nedrepte!“ La întrebarea tiranului ce e acela gînd slobod și la ce-i va folosi, filosoful — care se dovedise adevărat între toți ceilalți — i-a răspuns netemător: „Nerod ce ești! Tu poți oricînd ucide corpul meu dacă poftești . . . dar ideile mele, nu! Căci, află de la mine acum, taina cea mare a fericirii mele: IDEEA E NEMURITOARE!“ Studenții care au participat în dimineața aceea de 27 iunie 1947, în amfiteatrul „A. D. Xenopol“ al facultății de Litere din Iași, nu vor fi uitat niciodată pilduitoarea, plina de tîlc legendă, evocată cu darul inconfundabil al lui P. Caraman.

A fost un cărturar profund incomod pentru oficialitățile regimului totalitar, l-a caracterizat permanent — cum singur mărturisește — „cel mai treaz criticism, față de excese și abuzuri, pe care le semnalam și înfieram cum puteam“, față de politicianismul epocii, care n-a întîrziat să se răzbune. „Favoritismul politic al diferitelor partide — notează în cîteva pagini autobiografice — își cerea protejați pe oamenii lor competenți sau incompetenți, merituoși sau lipsiți de merite — așa că eram mereu ocolit, din considerente de ordin politic, cînd aveam de rivalizat cu unii ca aceștia.“ Ocolit, adesea nedreptățit de partidele ce s-au succedat, înainte de 1944, profesorul ieșean n-a fost totuși clintit de la șefia catedrei. Lovitura de grație avea să-i fie dată de un regim ce nu ostenea să se autoproclame democrat. Iată deci că, în noiembrie, în plină forță creatoare și cînd nu împlinise 50 de ani, este suprimat de la catedra de slavistică. Cel care credea „că perfectibilitatea unei realități date este condiționată în rîndul întîi de o critică autentică, adică sinceră și liberă totodată“, este în mod brutal comprimat, fără să mai fie niciodată la catedră rechemat. Se comitea astfel una din cele mai flagrante nedreptăți din istoria Universității ieșene și în genere a învățămîntului universitar românesc. Spiritul critic al profesorului, pe care și-l socotea esențial personalității sale, deranjase și pînă atunci, însă de data aceasta este neîndurător sancționat. Patriotul nu făcea nici un secret din reacția sa decisă împotriva consecințelor dezastruoase pentru țară ale pactului Ribbentrop-Molotov. Va fi de aceea socotit inamic public, va fi îndeaproape supravegheat, i se va planta în casă un observator care nu-l va scăpa nici o clipă din ochi. Mi-l amintesc pe bătrînul profesor povestindu-mi cutremurat, cu lacrimi în ochi, la Iași, în casa sa din Fundacul Codrescu, unde am fost de atîtea ori oaspete, despre acei ani grei. Profesorul va rămîne profund marcat pe viață de profunda nedreptate ce i s-a făcut. Nu va înceta să denunțe „oarba stihie a democrației rău înțelese, a pseudo-democrației“, că trăim în „țara unde anormalul a devenit de mult normă de viață“ — cum îmi scria. Lăuda însă, în alte rînduri

ce mi le-a scris, conștiința și caracterul unor tineri cercetători: „Aceasta e mult, e foarte mult, mai ales în lumea supremei decadențe etice în care suntem constrînși să trăim și în care cele mai sacre principii au fost brutal încălcate, iar nu o dată complet abolite".

Dacă era cumva de înțeles ca tînărul student P. Caraman, fiu de țărani cu stare medie dar și cu familie numeroasă, să facă, între altele, muncă de telefonist, de impiegat auxiliar, nu mai era cîtuși de puțin de admis ca savantul care se apropia de vîrsta de cincizeci de ani să fie pus în situația umilitoare de a salahori pur și simplu, de a fi hamal în gara Iași (unde în final a fost sfătuit să nu se mai prezinte, pentru că pe cartea sa de muncă se vedea că are . . . studii superioare). Și totuși așa s-a întîmplat.

Era profund afectat nu doar de adîncile nedreptăți ce i s-au făcut ci și de starea generală a etnografiei de după 1944. Era vorba de fapt de un atac larg al totalitarismului împotriva etnologiei românești. „Se poate imagina ceva mai absurd — îmi scria în 1968 — decît ca un regim care se pretinde democratic în gradul superlativ să distrugă din temelie, cu atîta furie oarbă, tocmai focarele de iradiere a culturii și artei poporului?" Să nu se înțeleagă că asemenea atitudine de respingere a politicii anticulturale o lua numai în scrisori particulare, în pagini autobiografice, cum sînt cele din care am citat pînă acum. A protestat pe toate căile împotriva acelei stări de lucruri, dobîndindu-și faima de „teribil reacționar". „Ce paradox! Eu eram — mărturisește — neasemănat mai autentic democrat decît corifeii democrației, eu cel care protestam împotriva oribilului sacrilegiu. Poate fi numit oare reacționar cineva care reacționează contra răului?" Profesorul și conferențiarul (extra muros) nu pierde nici un prilej de a-și expune, foarte tăios, opinia asupra efectelor politicii anticulturale. Într-o scrisoare din 1971, îmi relatează ce a spus, la comemorarea, la Iași, a două decenii de la moartea lui Artur Gorovei, ce a spus după cuvîntul „conferențiarilor programați oficial": „Eu le-am spus celor de față lucruri cu totul neașteptate, care au produs adevărată stupefacție asupra lor, le-am spus cît de adînc tulburat sufletește, cît de amărît și de indignat a fost Gorovei în ultimii ani ai vieții sale nu numai din pricina atitudinii dușmănoase a oficialității față de persoana lui; dar mai ales din cauza ravagiilor pe care le-a făcut pe vremea aceea această oficialitate pe terenul folcloric, cum au fost desființate toate revistele de folclor din țară, care luptau eroic spre a via; cum au fost desființate catedrele de etnografie de la Cluj și Iași; cum a fost desființată secția de etnografie și folclor de la Institutul de Studii și Cercetări Balcanice și cum apoi, arhiva acestei secții a fost distrusă și prădată de vandali, pe care nici o lege nu i-a pedepsit; cu un cuvînt, cum a fost nimicită în germen întreaga mișcare folclorică de la noi; cum a fost năruită tradiția cea mai bună ce se înfiripase cu atîtea sacrificii în țara cu cel mai bogat tezaur folcloric . . . Și culmea paradoxului, de cine au fost comise aceste criminale vandalisme? De către cei ce venise la cîrma țării în numele poporului și al democrației! Cînd m-au auzit grăind așa, cele cîteva persoane oficiale schimbau fețe-fețe, iar cei din sală, din puțini la număr cîți erau, au început a se împuțina și mai tare, căci prudența îi sfătuia să plece, ca nu cumva să-i creadă cineva solidari cu mine."

A văzut, decenii de-a rîndul, cu extremă îngrijorare, cum manifestările spirituale specific românești erau apreciate, de politrucii epocii, ca expresii ale obscurantismului, chiar ale șovinismului. A intervenit , de atîtea ori, însă zadarnic, întru apărarea valorilor românești. Dincolo de momente de exasperare, de sentimentul — adesea încercat — că predică în pustiu, i-a rămas convingerea că regimul totalitar va dispărea. O spusese, cu toată fermitatea, încă din anul 1947, în fața studenților săi ieșeni: „Toți cei ce se complac azi în opresori de indivizi sau de popoare, ar fi trebuit să-nvețe din experiența trecutului măcar atîta lucru: că oricare ar fi procedeele întrebuințate pentru sugrumarea libertății, ele dau — în mod fatal — rezultate tocmai contrare celor urmărite de dînșii! În adevăr, mai curînd sau mai tîrziu, libertatea — autentica libertate — sfîrșește prin a sfărîma lanțuri sau porți ferecate . . . Și cînd se vor aștepta mai puțin prigonitorii ei, atunci va ieși ea din adîncul beznei unde a fost cufundată . . . Se va înălța triumfătoare în văzul lumii întregi, izbucnind cu străluciri de astru și mistuind în văpaie orice impuritate, orice urmă de întuneric . . . De aceea, zadarnice sînt toate piedicile puse în calea ei!“ (Text apărut în „Convorbiri literare“, Iași, serie nouă, nr. 1 (1246), 15 februarie 1990, p.7.)

P. Caraman a scris studii fundamentale despre colindele românești și despre descolindat. Nu s-a rezumat însă să releve caratele poetice ale colindelor noastre străbune, ci s-a ridicat, în studiul despre descolindat — pe care spera să-l publice în anul 1971 — atît împotriva falsei înțelegeri a lor de către culturnicii epocii, cît și a interzicerii lor prin ucaz oficial: „Nu putem omite de a relata, cu acest prilej, faptul nespus de bizar că — printr-o superficială interpretare, datorită necunoașterii — bătrîna datină a colindatului de Crăciun, proscrisă în trecut de către biserică, e dușmănită azi de oficialitatea laică a țării! Și pentru ce oare? Pentru că e considerată, în mod cu totul eronat, drept o manifestare religioasă, pe cînd ea este în realitate emanația cea mai pură a magiei cuvîntului! Dar magia cuvîntului nu va putea fi în veci suprimată de nimeni, dat fiind că ea constituie poate cel mai important suport vital al psihicului uman și anume un reconfort de prim ordin al voinței de a trăi și de a reuși în viață. Totodată, ea stă la baza artei poetice; căci nu e numai o afirmație gratuită cînd spunem că poezia ne vrăjește! Evident, dacă e poezie adevărată, numai atunci. Această dizgrație în care a căzut datina colindelor o va duce curînd la totala ei dispariție de pe întreg cuprinsul țării. Și este profund regretabil, nu numai pentru inocentele iluzii atît de îmbărbătătoare, pe care ea le creează și care se vor stinge o dată cu dînsa, dar mai ales fiindcă, astfel, ne seacă de pe ogorul marilor noastre tradiții autohtone un izvor ce purta în undele sale cea mai autentică poezie și în același timp, cea mai frumoasă muzică corală a poporului român. Noi credem că în numele democratismului însuși — al democratismului celui curat, neîntunecat de nici o prejudecată — oficialitatea română s-ar cuveni să facă totul, nu numai pentru salvgardarea datinei colindatului acum în momentul cînd e amenințată cu pieirea, dar și pentru promovarea și încurajarea ei, spre a-i asigura perpetuarea în viitor și dac-ar fi cu putință, reînflorirea ei.“ Un semnal de îngrijorare, spus așa de răspicat (să se remarce numărul semnelor de exclamare din acest citat), dar care a rămas în manuscri-

sul studiului *Descolindatul*, pe care conducerea Editurii Minerva, s-a temut, în 1971 să-l tipărească din cauza prezenţei a două capitole despre descolindarea evreilor şi a ţiganilor.

Cu un an înainte de a fi înlăturat din învăţămînt, asemenea atîtor mari cărturari, P. Caraman a fost cooptat în Comisiunea de folclor literar a Academiei Române, din care au mai făcut parte M. Sadoveanu, T. Capidan, Şt. Ciobanu, D. Caracostea, I. Muşlea, C. Brăiloiu, I. Diaconu, Al. Rosetti şi I. Şiadbei. Evenimentele ce au urmat au împiedicat realizarea importantelor proiecte ştiinţifice.

Prin aprilie 1969 se zvonise că P. Caraman a fost propus să fie primit la Academia Română. I-am comunicat printr-o scrisoare vestea. Nu l-a încîntat cîtuşi de puţin. Îmi spunea că el însuşi nu şi-ar da votul: „Eu sunt un om care mi-am ratat total viaţa, vreau să spun, nu am realizat — în îndelungatul şir de ani pe care i-am străbătut — nici măcar un minimum din ceea ce aş fi dorit şi ceea ce cred c-aş fi putut realiza". Nu socotea o onoare să facă parte din Academia acelor ani: „Credeţi oare dvs, cu tot dinadinsul, că a fi membru al Academiei — nu corespondent, ci chiar plin — este în adevăr o distincţie??? Aceasta ar însemna însă să nu ne cunoaştem deloc realitatea. Vai, îmi vin în minte atîtea nume de inşi submediocri, cari sunt acolo prin miracolul favoritismului vremii şi în mijlocul cărora nu ar fi nici o cinste să te afli . . . Am impresia că înaltul for ştiinţific al ţării, bietul de el, a devenit un bîlci levantin, care are toate păcatele acestuia, mai puţin indiscutabila lui calitate: pitorescul! Aşadar, bucuraţi-vă mai cu economie şi fiţi încredinţat că pe mine nu mă-ncîntă deloc această noutate." Noutate care însă nu s-a confirmat. Avea să fie trecut însă printre membrii post-mortem ai Academiei Române la începutul lunii februarie a anului 1991. Cum va fi primit P. Caraman, acolo sus, în empireul etnografiei româneşti, această veste? Actul este fără-ndoială o răsplată a meritului distinsului om de ştiinţă, chiar dacă semnifică o recunoaştere venită atît de tîrziu. „O singură şi unică nobleţe există: meritul" — îl cita P. Caraman pe Juvenal.

IORDAN DATCU

NOTĂ ASUPRA EDIŢIEI

Cu acest volum, al treilea, ediţia noastră din opera folclorică a lui Petru Caraman se încheie.

În primul volum, din 1987, am tipărit următoarele studii:

Contribuţie la cronologizarea şi geneza baladei populare la români;

Consideraţii critice asupra genezei şi răspîndirii baladei Meşterului Manole în Balcani;

Cîntecul nunului. Din perspectiva originii, genezei şi funcţiei sale. Contribuţie comparatistă la studiul epicii populare în versuri;

Asupra originii şi genezei unor balade populare sud-est europene avînd ca subiect fapte extraordinare.

În al doilea volum, apărut în anul 1988, am inclus studiile:

Contribuţie la caracterizarea doinei;

Alegoria morţii în poezia populară, la poloni şi la români;

Une ancienne coutume de mariage;

Tatuajul la români după credinţele lor folclorice;

Originea şi geneza sorcovei;

Le reflet de la Mer dans le folklore roumain et la continuité ininterrompue du peuple roumain en Dobroudja depuis sa formation.

În acest al treilea tom am inclus doar două studii, ambele inedite:

Excursul caduceului şi

Înfrăţirea rituală la popoarele sud-estului european şi originea ei traco-ilirică.

Ca şi în cazul altor studii ale sale, P. Caraman a folosit o serie de prescurtări bibliografice, pe care însă nu le-a strîns într-o listă. Este ceea ce am făcut noi, nu însă pentru toate prescurtările fiindcă unele cărţi folosite de autor nu ne-au fost accesibile.

Rugăm cititorul volumului *Studii de folclor*, II, Editura Minerva 1988, să facă următoarele corecturi:

Pagina	Rîndul	Sus/Jos	În loc de	Se va citi
V	8	sus	exausitivitate	exhaustivitate
17	3	jos	exemplu	exemplu

29	17	sus	De-apururea	De-a pururea
35	6	sus	doină El	doină. El
„	12	„	reasa	rea sa
„	11	jos	Par-ar	Parc-ar
58	13	sus	romă	romă-
73	15	jos	romani	români
91	1	sus	e	est
„	19	jos	n'otre	notre
92	18	„	dune	d'une
107	12	„	on	ou
108	15	„	deman de	demande
„	8	„	temp	temps
111	2	sus	puission	puissions
125	6	„	culturelles	cultuelles
126	19	jos	francais	français
137	14	sus	Terre	Terre)
141	5	jos	la manger	le manger
142	7	sus	á	à
144	2	„	ou	on
146	13	„	s'gnification	signification
151	9	„	dons	dont
155	16	„	le deux	les deux
162	3	„	erronèe	eronée
163	8	jos		la sfîrșitul rîndului trebuie să figureze nota 237
166	18	jos	jeunne	jeune
215	17	sus	c unii louitori	că unii locuitori
248	21	„	vechi	vechii
249	7	jos	ma	mai
253	6	„	ziuăi	ziuă
„	7	„	ma	mai
257	1	sus	a„i	apoi
„	1	„	p	se elimină litera
267	21	„	accleiași	aceleiași
283	3	„	rcsterait	resterait
284	16	jos	nombrc	nombre
290	3	sus	Mai sau	Mais au
298	4	jos	principalementen	principalement en
310	15	sus	este	est
316	3	„	mo al	moral

319	3	„	răbadarea	răbdarea
319	17	jos	La	Le
329	13	sus	victorire	victoire
337	24	jos	s'eten-	s'éten-
338	39	sus	l'evolution	l'évolution
349	12	jos	le	la
352	4	sus	scrupuleussement	scrupuleusement
362	5	„	c'set	c'est
364	15	jos	aboureurs	laboureurs
367	13	sus	prédeces-	prédéces-
372	1	„	a	la
376	16	„	e	le
376	17	„	ácroissement	l'accroissement

Am socotit necesar să includem în finalul acestui volum un număr de scrisori ce ne-a adresat P. Caraman, revelatoare pentru convingerile ştiinţifice şi politice ale autorului, o preţioasă sursă de informaţie pentru cel interesat cum şi-a elaborat unul din cele mai importante studii ale sale: *Descolindatul*.

Am alcătuit şi o bibliografie a studiilor, articolelor şi recenziilor despre opera sa.

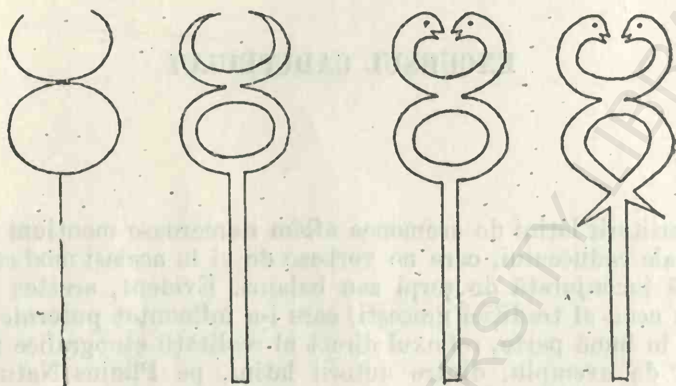
Se cuvine acum o precizare. Urmare a persecuţiilor la care erau supuşi redactorii din edituri, pînă în decembrie 1989, fiind adesea împiedicaţi, în mod brutal, să colaboreze la editurile la care lucrau, principalului realizator al celor două volume anterioare (1987, 1988) i-a fost refuzat dreptul de a semna ediţia la care a lucrat ani şi ani de zile. Deci întreaga ediţie este îngrijită de Iordan Datcu şi Viorica Săvulescu.

IORDAN DATCU

EXCURSUL CADUCEULUI

La scriitorii latini de asemenea aflăm numeroase mențiuni și chiar descrieri ale caduceului, care ne vorbesc de el în același mod ca despre o baghetă înconjurată de șerpi sau balauri. Evident, acestea nu sînt numai un ecou al tradiției grecești, care i-a influențat puternic, ci sînt, totodată, în bună parte, reflexul direct al realității etnografice romane. Amintim, de exemplu, dintre autorii latini, pe Plinius Naturalistul, care referindu-se la caduceu, ni-l înfățișează nu altfel decît „effigie circumdata anguium". Apoi, astronomul Hyginus — pe făuritorii de caducee ne spune că „duos dracones implicatos virgula faciunt". Iar Albricus, filozoful, vorbind despre planeta Mercur, face în legătură cu ea portretul divinului ei patron, pe care-l zugrăvește ținînd în mînă bagheta „quae erat serpentibus circumsepta". În fine, mitograful Fulgentius ni-l prezintă pe zeul Mercur „virgam ferentem serpentibus nexam". Însă mărturiile cele mai bogate și mai elocvente, care în același timp constituiesc documentele de prim ordin pentru studiul caduceului, ni le oferă, atît la vechii greci, cît și la romani, artele lor plastice. Miile de exemplare, pe care le-a dezvăluit arheologia în numeroasele sculpturi, statui sau reliefuri și picturi antice, mai ales în domeniul ceramicii, de pe tot teritoriul vechii Elade, ca și de pe cuprinsul întregului Imperiu roman, sînt un material inepuizabil, în care se oglindesc fidel epocile cu variantele lor tipice și din care se poate descifra evoluția obiectului simbolic în chestiune. Orientîndu-ne cronologic după aceste materiale plastice, lesne ne dăm seama că forma clasică mai sus-menționată — a șerpilor care se încolăcesc în jurul baghetei — nu este cea primară. Cele mai vechi variante grecești ale caduceului sînt complet străine de imaginea șerpilor. *Tipul arhaic* — cum îl vom denumi noi pe cel căruia se circumscriu aceste variante, — prezintă, la capătul superior al baghetei, două cercuri suprapuse tangențial, dintre care cel de deasupra e deschis.

Sau mai simplu: împletitura exterioară, cu care se termină, la capătul ei superior, bagheta, are forma cifrei arabe 8, însă cu bucla de sus deschisă.[1]



La o dată relativ tîrzie, care e greu de stabilit — însă în orice caz, cu cîteva secole înaintea erei noastre — buclele caduceului capătă subit viață, devenind încolăciri ale unor trupuri de șerpi, pe cînd cele două extremități ale cercului deschis au luat forma de capete ale șerpilor care se privesc față în față, în timp ce partea de jos a capului inferior, cel închis, nu mai rămîne unită într-o singură linie ci începe să se desfacă în două cozi. Artele plastice grecești și romane ilustrează copios și faza aceasta a apariției șerpilor, în care variante de tranziție redau în continuare, relativ fidel, conturul vechi al temei tipului arhaic, însă cu singura deosebire că suflul vieții i-a animat liniile moarte.[2] Cu această fază se poate spune că începe forma de tipul clasic a caduceului și totodată epoca romană a lui.

Dar evoluţia nu se opreşte aici, ci îşi continuă activ drumul ei înainte, dînd la lumină tot alte variante de o proteică diversitate, păzind totuşi parcă anumite limite, peste care imaginaţia populară nu-şi îngăduie să treacă.

Astfel, cum şerpii se-ncolăcesc mult mai bine, fireşte, în jurul unui băţ decît în aer, vechile bucle, aflătoare — în faza arhaică a caduceului — complet în afara capătului superior al baghetei, la care erau fixate numai tangenţial, au început a se coborî chiar pe baghetă: mai întîi bucla inferioară iar apoi şi cea superioară, deci de la o vreme amîndouă. Cu chipul acesta, bagheta ajunge rînd pe rînd să traverseze diametral cercurile celor două bucle,[3] care continuă totuşi un timp a fi, ca în perioada primară, cea de jos un cerc complet închis iar cea de sus unul deschis.

Un motiv de detaliu, care n-a întîrziat să apară în figuraţia caduceului de tipul clasic, este cel al aripilor, complicîndu-i şi totodată variindu-i sensibil aspectul tradiţional. Apariţia lui se datoreşte exclusiv influenţei exercitate de portretul lui Hermes — Mercur care în calitatea sa de curier al zeilor era reprezentat de obicei cu aripi ataşate atît la petas, cît şi la sandale, sau chiar direct la picioare. Inovaţia aceasta tîrzie a plăcut aşa de mult, încît s-a bucurat de o mare răspîndire. Distingem trei categorii de caducee înaripate după poziţia pe care o au pe bagheta caduceului:

(a) cu aripile [4] la capătul superior al baghetei; deasupra capetelor şerpilor;[5]

(b) cu aripile — una de o parte şi alta de alta — înspre capătul inferior al baghetei, dedesubtul cozilor şerpilor;

(c) cu cîte o pereche de aripi către ambele capete ale baghetei [6]. Dar un asemenea exemplar poate fi considerat mai degrabă drept o excepţie [7]. De motivul aripilor, care nu este primordial în figuraţia caduceului şi care nici nu ţine de ceea ce caduceul are mai reprezentativ şi mai esenţial, nu ne vom ocupa, întrucît el nu a afectat nici într-un chip tema plastică a toiagului românesc de colindător.

Dar ceea ce merită toată atenţia noastră, este îndeosebi amintitul proces, care a avut loc pe o scară foarte întinsă în faza de tipul clasic a caduceului şi care constă în deplasarea temei sale plastice din poziţia-i iniţială exterioară baghetei, adică de la capătul superior al acesteia, pe bagheta însăşi şi anume de-a lungul ei. E un proces de durată, care-şi are evoluţia lui şi care a favorizat crearea treptată a unei noi va-

riante de caduceu. Precum am menţionat deja, la început s-a deplasat bucla inferioară, ceea ce era foarte firesc, dată fiind tangenţa ei cu bagheta. Apoi a fost antrenată şi bucla a doua. Astfel, de la o vreme, bagheta devine însăşi axul figuraţiei caduceului. Odată realizată această etapă, s-a produs un nou fenomen de ordin plastic: multiplicarea buclelor temei caducelui: de la numărul obişnuit de două, el ajunge să aibă frecvent 3, 4 ori 5 bucle; ba, adesea, chiar şi mai multe, înlănţuind nu o dată întreaga baghetă de la capătul ei superior pînă aproape de cel inferior. Evident, fenomenul s-a produs într-un mod cum nu se poate mai logic: subiectul temei plastice fiind format de cei doi şerpi, din moment ce aceştia aveau la dispoziţia lor un ax atît de potrivit, ce era mai natural pentru şerpii constrînşi cîndva de uzul formei tradiţionale numai la două sinuozităţi, decît să-şi permită în sfîrşit a se încolăci în toată libertatea în jurul baghetei, dezvoltînd „ad libitum" încolăciturile lor? Boetzkes, care a remarcat şi el asemenea specimene de caduceu, le-a considerat drept anomalii şi înclină a vedea în ele expresia capriciului artiştilor. Dacă ne raportăm însă la toiagul romanesc „colinda", la care sinuozităţile înconjoară la fel băţul de la un capăt la altul, aici nu mai poate fi vorba de nici un capriciu, ci avem a face cu o formă stereotipă, care s-a impus de mult colindătorilor, fiind definitiv consacrată de o tradiţie îndelungată.

Dar o *altă inovaţie şi mai importantă, care se-ncadrează în acelaşi proces* — ca o consecinţă a fenomenului multiplicării buclelor caduceului — *o constituie apariţia serpentinei pe baghetă.* De altfel, nevoia continuării sinuozităţilor, în jos, sub bucla inferioară, a fost simţită de timpuriu, încă din chiar momentul ivirii capetelor de şerpi la extremităţile cercului deschis al caduceului. În adevăr, figuraţia şerpilor, care se încheia jos cu un cerc complet închis, apărea acum cu totul nenaturală. E ceea ce a determinat — cercul acesta rămînînd mereu închis — prelungirea lui prin două cozi, care se-ncrucişează la ieşirea din cerc, pentru a se înfăşura apoi în jurul baghetei către capătul ei inferior. Cum însă tradiţia încă puternică a numărului maxim de două bucle nu permitea multiplicarea acestora, înfăşurarea s-a realizat fără bucle şi anume prin contorsiuni perfect aderente la baghetă, avînd aspectul viţelor unei funii împletite. Vestigiile arheologice, care ilustrează această inovaţie, ne oferă o întreagă serie de variante. La unele, ea apare destul de sfios, ca de obicei în faza incipientă, limitîndu-se de abia la cîteva contorsiuni situate imediat sub bucla inferioară şi ca o prelungire a ei. La fel însă, ia o extensiune din ce în ce mai mare, ajungînd uneori pînă la înfăşurarea întregii baghete de la bucla inferioară pînă la capătul de jos. Ba, adesea motivul contorsionării aderente invadează întregul caduceu cu figuraţie cu tot, fiind înfăşurate transversal chiar şi buclele. În fine, se cuvine să menţionăm şi variantele care îmbină multiplicarea buclelor

cu motivul contorsiunilor sub diverse aspecte. În marea lor majoritate, exemplarele care reflectă fenomenul în chestiune se caracterizează prin contorsiuni foarte dese, aproape lipite una de alta. Există totuși, deși mult mai puțin frecvente, și variante cu contorsiuni rarefiate, prezentînd intervale mai mici sau mai mari între ele. Fenomenul contorsionării aderente este important pentru noi prin el însuși, dat fiind că el înseamnă realizarea într-un fel sau altul a *serpentinei*. Dar cel mai mare interes prezintă el, firește, în special atunci cînd îl întîlnim extins pe întreaga baghetă a caduceului. Și cu drept cuvînt, căci dacă multiplicarea buclelor în jurul baghetei ne dezvăluie o mare analogie între tema caduceului antic și ornamentația toiagului contemporan „colinda" al românilor, apariția serpentinei pe bagheta caduceului înseamnă mai mult decît atît: ea ne pune în fața identității de motive, indiferent de modul cum au fost acestea create la antici și la moderni — dacă prin crestături, dacă prin acțiunea fumului sau dacă prin anumite materiale special fasonate în vederea realizării serpentinei. Nu știm cum vor fi procedat anticii la făurirea caduceelor. În epoca tipului clasic al acestui obiect simbolic, ei aveau deja meșteri specializați — ca să nu zicem chiar fabricanți — care se-ndeletniceau cu producerea lui. Și, firește, unele caducee — destinate personajelor de rang înalt — erau lucrate din materiale de lux, fiind puse la contribuție adesea chiar și metalele prețioase. Dar nu acestea ne interesează cel mai mult, ci acelea care vor fi fost produse în popor de meșteri simpli, din materiale simple ... Căci acelea reprezentau exemplarele autentice, care purtau pecetea tradiției și care au servit de modele celorlalte. Dar fapt într-adevăr uimitor, între variantele urmărite de noi după reprezentările plastice ale anticilor, am întîlnit cîteva exemplare de caducee care se reduc la simpla baghetă impresurată spiral de linia serpentină, fără prezența expresă a șerpilor — adică exact întocmai cum e cazul cu toiagul românesc „colinda" cînd e ornamentat la fum. Astfel, la o statuetă a lui Mercur, caduceul constă dintr-o scurtă baghetă subțire, prevăzută cu aripi la capătul superior, iar de la aripi în jos pînă la celălalt capăt figurează pe baghetă în toată claritatea serpentina, ale cărei contorsiuni au între ele apreciabile intervale.[8]

La fel, alte două statuete ni-l reprezintă pe Hermes ținînd cu mîna stîngă un caduceu alcătuit dintr-o baghetă scurtă și groasă, de forma unui con prelungit, ocolit de jur-împrejur de serpentina ale cărei sinuozități în număr de trei se distanțează una de alta prin mari intervale.[9]

O baghetă simplă, care nu are pe ea — de la un capăt la celălalt — decît serpentina cu contorsiuni aderente dese, lipite una de alta, ne îndoim dacă reprezintă în adevăr întregul caduceu. Mai sigur că nu, fiindcă statueta căreia el aparține a suferit serioase avarii; deci și caduceul a putut fi deteriorat, căzîndu-i partea figurativă, care va fi fost plasată pe capătul superior al baghetei.[10]

Dar e nevoie să relatăm că la vechii greci, ca și la romani, e atestat sporadic de asemenea caduceul cu un singur șarpe, care se încolăcește în jurul baghetei. Ba, la o statuie a lui Hermes figurează un caduceu care el însuși privit în întregul său are aspectul unui șarpe încolăcit în așa fel, încît cu capul și cu partea superioară a corpului formează două cercuri, iar cu restul corpului și cu coada, bagheta caduceului. Uneori, în reprezentările plastice antice ale lui Hermes-Mercur, i se substituie caduceului o columnă mică în jurul căreia se încolăcește un singur șarpe mare, realizînd sinuozități aderente. Alteori acest zeu e reprezentat avînd în loc de caduceu un șarpe mare — se poate spune chiar un balaur — pe care îl ține fie cu o mînă, fie cu amîndouă.[11]

În fine, mai menționăm și faptul, pe atît de interesant, pe cît de bizar că o statuie a lui Hermes ni-l reprezintă pe acest zeu ținînd în mîna stîngă, în loc de caduceu, un smoc de șerpi încolăciți inestricabil între ei.

O întrebare care se pune acum, după ce am expus o serie de aspecte evolutive ale temei caduceului, este următoarea:

— De ce caduceul de tipul clasic, aproape în totalitatea exemplarelor care ni s-au păstrat, și sînt extrem de numeroase, prezintă doi șerpi și nu unul singur? Sau, de ce nu prezintă mai mult de doi șerpi?

Întrebarea aceasta se pune cu atît mai mult, cu cît, precum s-a văzut mai sus, ne sînt atestate — deși în mod excepțional, e drept — și unele variante de caduceu a cărui temă e constituită dintr-un singur șarpe, ceea ce ar părea să fie un serios indiciu că în popor a existat totuși și tendința de a se realiza caduceul cu tema șarpelui unic.

Dacă ne raportăm la forja pe care o are caduceul vechi grecesc de tipul arhaic, cu cele două ramuri terminale de la capătul de sus al baghetei, este lesne de înțeles că sub influența imaginei șarpelui, primită de la tradiția autohtonă sau de aiurea, acele ramuri trebuiau să devină în mod necesar, fiecare dintre ele, cîte un șarpe. Și fiindcă constituiau chiar extremitățile superioare ale temei plastice arhaice, ele nu puteau să se transforme decît în capete de șerpi, după cum ceea[ce] venea în jos trebuia să se identifice cu trupurile lor încolăcite, iar restul avea să devină cu timpul cozile șerpilor.

Prin urmare, în sursa străină — acolo, de unde e de presupus că le-a venit grecilor antici sugestia imaginii șarpelui — n-a fost nevoie să existe ca motiv plastic decît șarpele unic și totuși, acesta, ajungînd să se fixeze pe caduceul grecesc, a putut, în modul cel mai logic, să ia forma îngemănată. În fond, era vorba doar de o simplă ajustare a unui simbol preexistent, cu vechiul său șablon, căruia i se insufla viață. Acest șablon însă trebuia respectat întocmai; o cerea îndelungata lui tradiție. Iar el, prin trăsăturile tradiționale, indica precis în ce chip se cuvenea să aibă loc metamorfoza.

Credem că originea figurației șerpilor caduceului nu trebuie căutată aiurea; ipoteza originii străine se pune numai pentru schema arhaică a caduceului, pe care s-au plasat ulterior șerpii, sau la care pe cale evolutivă s-a ajuns la șerpi.

Oricum, e clar că imaginea șerpilor sau a balaurilor — fie a unuia singur, fie că, în covîrșitoarea majoritate a cazurilor, a doi, fie în mod cu totul excepțional chiar a mai multora — este inseparabilă de caduceu pe tot parcursul îndelungatei epoci în care a dominat tipul clasic al acestui obiect simbolic în antichitatea greco-romană.

O tipică variantă de acest gen este statuia consulului Manilius, reprezentat sub chipul lui Mercurius, care ține în mîna dreaptă punga plină cu bani, în mîna stîngă cornul abundenței încărcat de roade, iar lateral, la picioare, avînd caduceul cu șerpii îngemănați.[12]

Nu putem omite de a aminti că chiar în gravurile care figurează pe unele din piesele tezaurului de la Pietroasa — pe o pateră de aur — remarcăm un personaj feminin, cu cornul abundenței în mînă, care nu poate fi decît zeița Fortuna, iar la stînga ei, un bărbat purtînd caduceul, care nu poate fi altul decît Mercur. Se vede de aici că maieștrii gravori — dacă e adevărat că și ei au fost goți — s-au inspirat la ornamentarea acestei piese din tradiția artistică romană, care la vremea aceea nu se stinsese încă.[13]

Și cu toate acestea, doi dintre cei mai serioși cercetători ai caduceului, C. A. Böttiger și R. Boetzkes — la interval de aproape un secol unul de altul — au bagatelizat pînă la contestare tematica șerpilor la acest obiect simbolic al antichității. Böttiger, chiar prin titlul studiului său asupra originii temei de tipul arhaic a caduceului, *Ueber die vorgeblichen Schlangen am Merkuriusstabe*[14], arată în mod expres că el nu recunoaște, în figurația obiectului respectiv, șerpii! — Cum adică „*pretinșii șerpi*"?? Dar se poate îndoi cineva de existența șerpilor în tema de tipul clasic — cum am denumit-o noi — cînd variantele de caducee păstrate, în care șerpii cei mai autentici apar în toată claritatea, sînt așa de numeroase? Atitudinea contestatoare a acestui distins arheolog de la începutul secolului al XIX-lea manifestă nu numai pură naivitate, dar ea constituie chiar un absurdum, căci e vorba aici de ceva vizibil și palpabil în arhi-multiplu exemplar! Se poate tăgădui o interpretare a cuiva sau o ipoteză, dar nicidecum o realitate documentară, atestată de un noian de vestigii arheologice!

R. Boetzkes se dezinteresează total de formele care reprezintă tipul clasic al caduceului precum și de materialele cu un pronunțat conținut folcloric antic, care se raportă la el. În adevăr, în introducerea studiului său despre caduceu, Boetzkes spune că pentru originea acestuia variantele tipului clasic, ca și diferitele mituri sau legende etiologice referitoare la el nu au absolut nici o valoare, întrucît privesc aspectele

mai noi ale caduceului, care prezintă imaginile distincte ale şerpilor. De aici rezultă că tipul acesta de variante nu ar avea vreo însemnătate mai deosebită. Nu credem că asemenea atitudini, faţă de un simbol atît de cultivat în cursul unei foarte lungi epoci şi care s-a repercutat în plastica greco-romană prin mii şi mii de reprezentări, şi nu mai puţin în literatură, sînt justificate şi dacă pot fi calificate drept obiective. Căci, indiferent de provenienţa pe care am atribui-o străvechii teme a caduceului — atunci cînd am avea în vedere exclusiv prima etapă a evoluţiei sale — nu ne este îngăduit sub nici un motiv să contestăm o altă etapă, ulterioară, care constituie o realitate folclorică şi mitologică în acelaşi timp, precum e aceea unde tema caduceului a luat înfăţişarea şerpilor îngemănaţi.

În orice caz, dacă pentru Böttiger, preocupat de tainele originii acestui obiect antic şi pentru Boetzkes, care urmărea să afle forma primară a caduceului vgr. [vechi grecesc] sub aspectul ei cel mai pur—liber de orice contaminări sau influenţe ulterioare — variantele cu figuraţia şerpilor nu prezentau nici un interes, pentru cel ce vrea să descopere prototipul toiagului ritual românesc „colinda", caduceul de tipul clasic este de o capitală importanţă. Dar chiar în general vorbind, faza la care Böttiger şi Boetzkes se refereau depreciant, ignorînd-o, dacă o privim în mod perfect obiectiv prin prisma fenomenului etnografic al vremii, nu e nicidecum lipsită de interes. Ea reprezintă nu numai un final de evoluţie, dar în acelaşi timp o formă de adaptare cu totul specifică — cu substratul ei de credinţe şi impregnată de anumite influenţe ce s-au exercitat asupra vechiului caduceu, determinîndu-i modificarea radicală în sensul transformării ondulaţiilor anterioare în şerpi — formă care caracterizează varianta veche grecească deopotrivă ca şi pe cea romană.

În ce priveşte problema originii caduceului — una din cele mai interesante care se pun în legătură cu el — mai multe popoare antice par a fi îndreptăţite să considere tema lui ca pe o creaţie a lor autohtonă. În adevăr, el nu e atestat numai la greci şi la romani, ci, precum ne-o dovedesc descoperiri arheologice din lumea dinaintea erei noastre, există de asemenea variante asiatice ale lui — printre care unele chiar mai vechi, pare-se, decît cele greceşti — precum sînt cele hitite, asiro-haldeene, persane, feniciene şi indiene, sau variante din nordul Africii, şi anume de la egipteni şi cartaginezi.

E demn de relevat faptul că Plinius cel Bătrîn vorbind despre caduceu, nu ni-l înfăţişează ca pe un obiect de origine romană şi nici grecească, ci avînd o provenienţă străină, deoarece el îl raportează la „popoare din afară", adică de dincolo de graniţele imperiului roman, şi în special din afara Europei. Astfel, după ce anterior prezentase imaginea a numeroşi şerpi strîns încălăciţi între ei, ca un simbol al celei mai afectuoase iubiri, el vrea să explice printr-înşii semnificaţia simbolică a şerpilor caduceului: „. . . Hic tamen complexus anguium et efferatorum

concordia, causa videtur esse, quare exterae gentes caduceum in pacis argumentis circumdata effigie anguium fecerint . . ."[15]

Referitor la o puternică influență venită din Egipt, vom relata mai întîi unele informații, pe care le puizăm din opera istoricului Diodor Siceliotul, cu privire la cultul lui Hermes în Egipt. El ne spune că acest zeu era adorat de egipteni sub numele de Toth și că se bucura de o deosebită cinstire din partea lui *Oziris* însuși: „. . . că e onorat de acesta cel mai mult Hermes, care era înzestrat cu o fire aleasă . . ."[16]

Tot de la Diodor aflăm că se credea despre Hermes că era chiar scribul sacru [17] a lui Oziris și că acest zeu, cel mai mare din toate divinitățile Egiptului, „îi comunică lui [Hermes] toate tainele și se folosește cel mai mult de sfatul său . . ."[18] Ba încă, el era considerat și drept consilierul cel mai apropiat al Izidei. Cică, atunci cînd Oziris i-a încredințat zeiței Izis administrația țărilor sale, el „l-a numit sfetnic pe lîngă ea pe Hermes, pentru că se distingea prin înțelepciune dintre toți ceilalți prieteni . . ."[19]

De vreme ce Hermes era un zeu așa de popular în Egipt, iar pe de altă parte era foarte cultivat în Grecia, prin acest personaj divin comun ambelor țări s-a putut comunica grecilor insigna specifică lui în Egipt, sau în orice caz vreun motiv din emblema ei. O confirmare a acestei supoziții s-ar părea că aflăm la unii scriitori latini posteriori lui Diodor. În adevăr, romanul *Metamorphoses* al lui Apuleius din Madaura conține un fapt surprinzător de elocvent, care vorbește în favoarea unei opinii — general răspîndite în vremea autorului — despre autohtonismul egiptean al caduceului. Într-un loc din acest roman, unde Apuleius descrie fastuosul alai de la sărbătorirea zeiței Izis — cea care avea să săvîrșească minunea metamorfozării eroului-asin în om, precum fusese mai înainte — unul din marii pontifi ai zeiței, și anume al treilea, ne este înfățișat purtînd o ramură de palmier cu frunze de aur și caduceul lui Mercur: „. . . Hat tertius, *attollens* palmam auro subtiliter foliatam, *nec non mercurialem caduceum* . . ."[20]

Iar mai departe, în fruntea cortegiului zeilor egipteni, îl situează pe Mercur avînd cap de cîine (întocmai ca zeul egiptean Anubis). El poartă într-o mînă caduceul și în alta creanga de palmier.[21]

Dar, despre originea egipteană a caduceului vorbește amplu Macrobius, căutînd — prin tot felul de argumente mitologice — să-l identifice pe Mercur cu Soarele: „că în zeul Mercur e venerat soarele, reiese limpede chiar din *caduceu, pe care egiptenii, închinîndu-l lui Mercur*, l-au imaginat sub chipul unor balauri încolăciți, bărbat și femeie. Acești balauri se înlănțuiesc la partea mijlocie a încolăciturii lor în forma unui nod, pe care îl numesc al lui Hercule, și primele părți ale lor, îndoindu-se în cerc, încheie roata cercului prin gurile lipite, iar mai jos de nod coboară spre mînerul caduceului cozile și sînt împodobite cu aripi, care pleacă din aceeași parte a mînerului."[22]

Apoi, continuînd aceeași idee, în paragraful imediat următor, spune: „*Imaginea caduceului o extind egiptenii* și asupra nașterii oamenilor . . . zicînd că stau de față patru zei, care prezidează la venirea pe lume a unui om: Δαίμων, Τυκη Ἔρως, Ἀναγκη. Și primii doi ei vor să fie socotiți soarele și luna . . ."[23] Iar mai departe, adaugă el :„. . . Pentru o astfel de alegorie, a fost ales în special corpul inelat al balaurilor, din cauza drumului sinuos al fiecăruia din cei doi aștri."[24]

Firește, nu ne interesează absolut deloc interpretările mitologice — pe cît de subtile, pe atît de artificiale — ale lui Macrobius, ci numai faptul însuși că el atribuie consecvent caduceului o origine egipteană și că vorbește despre aceasta ca despre ceva sigur, bine cunoscut de toată lumea timpului său.

Dacă de la egipteni le-a putut veni grecilor sugestia șerpilor care a revoluționat figurația vechiului caduceu, de la hitiți s-ar părea că au primit influențe care se raportă chiar la cel dintîi stadiu din evoluția caduceului, căci prea mult seamănă vestigiile arheologice hitite — o serie de specimene ce ni s-au păstrat — cu variantele grecești de tipul arhaic.

Printre variantele hitite cu baghetă scurtă, avînd o temă care prezintă aspect floral sau în tot cazul vegetal, remarcăm una foarte apropiată de tipul grecesc cu trei frunze τριπέτηλος [25]. Un alt specimen cu bagheta mai lungă — așa cum e de obicei la greci — are o figurație care ne uimește prin marea sa asemănare cu caduceul grecesc de tipul arhaic. D'Alviella juxtapune acestui caduceu hitit o variantă veche grecească de pe o amforă tireniană[26], de unde se vede clar forma lor perfect identică [27]. Tema menționatului caduceu hitit ne evocă origini astrale, făcîndu-ne să ne gîndim la luna plină și la crai-nou plasat deasupra ei.[28] În adevăr, bucla superioară, care e deschisă, are aparența unor coarne de taur, cunoscut simbol pentru luna nouă. În ce privește figura rotundă de dedesubt, care dă impresia unui simbol al lunii pline — dacă nu chiar al soarelui—trebuie să specificăm că, la hitiți, nu este ca la greci o buclă, ci un mic glob. Cît despre celelalte variante hitite, deși unora le aflăm corespondențe mai mult sau mai puțin analoage și la greci,[29] sînt în general mult diferite, mai ales cele care prezintă forme atît de geometrizate încît nu ne trezesc în minte nimic precis[30].

Pe de-altă parte, la cartaginezi, pe un monument funerar—o stelă—ni s-au păstrat sculptate în basorelief două exemplare perfect identice, în a căror figurație vedem în toată puritatea lui tipul arhaic grecesc al caduceului, cu cunoscutele-i forme curbe strict geometrice. Aici, tema plastică propriu-zisă e plasată în vîrful cîte unei mici columne prismatice, care corespunde baghetei caduceului grecesc.

Dar cartaginezii nu sînt decît fenicieni colonizați din vechi timpuri pe țărmul meditaranean occidental și extrem-occidental. Începuturile lor datează acolo cu aproape un mileniu înaintea erei noastre. Și ei,firește,

au dus cu dînșii cultura tradițională a neamului lor, cu tot ce avea ea mai specific. Astfel, vestigiile arheologice de tipul celor relatate pot fi raportate fără nici o ezitare la patrimoniul spiritual al fenicienilor din metropolă, cu care grecii au avut cele mai strînse relații — în special de ordin comercial — încă din epoca prehomerică. Evident, se mai poate pune și ipoteza unei înrîuriri exercitate în chipul cel mai direct de către cartaginezi asupra grecilor din Sicilia și din Italia meridională, iar implicit și asupra romanilor; însă ipoteza influenței egiptene radiate chiar din țara de baștină, asupra Greciei insulare și continentale, ni se pare cea mai verosimilă. Cel ce a susținut cu mai mult zel și cu mai multă convingere originea feniciană a caduceului vechi grecesc a fost C.A. Böttiger. El își întemeiază ipoteza sa pe considerații de natură genetică foarte judicioase, care merită a fi examinate. După dînsul elementul esențial, în figurația caduceului de tipul arhaic, este nodul, așa-numitul — de către antici — „nodul lui Hercule", despre care am văzut că vorbește și Macrobius, atribuindu-i obîrșie egipteană.[31]. Böttiger pleacă de la faptul realist că în vechime nu se cunoșteau încuietori de genul lacătelor cu cheie. Nici în perioada homerică și nici după aceea, multă vreme. Pentru asigurarea conținutului unui balot cu marfă, indiferent de ce formă — al unei lăzi, al unui sac, al unui burduf de piele . . . — se făcea uz de noduri, spre a se împiedica, în acest mod, de a fi atins de către răufăcători. Aceasta avea loc cu deosebire în lumea negustorilor, cînd anumite mărfuri mai de preț se depozitau sau cînd se expediau la mari distanțe, pe uscat ori pe apă. S-a ajuns astfel la crearea unui nou stereotip, format din două bucle. Acest nod dublu, devenit șablon, a căpătat cu timpul semnificația de simbol al ofertei de relații comerciale și îndeobște al bunelor oficii, pe care o persoană le manifesta față de altele. De la un timp, nodul simbolic — crede Böttiger — a trecut de pe balotul cu marfă pe un toiag, fixîndu-se pe el și devenind emblemă de sine stătătoare. Cum cei mai renumiți negustori ai antichității au fost fenicienii, la ei s-a întîmplat fenomenul genezei noului simbol. Cînd abordau coastele Greciei sau ale altei țări de pe continentul european ori de aiurea, ei aveau nevoie de un semn după care oamenii aceia străini de acolo să se poată orienta că cei ce vin la dînșii nu sînt niscaiva pirați și că nu au gînduri dușmănoase față de dînșii, ci sînt negustori cinstiți, doritori de a vinde sau de a cumpăra mărfuri. Nodul simbolic nu va fi fost chiar dintru început aplicat pe toiag, ci mai întîi pe o creangă de măslin sau de dafin, care din timpuri străvechi și la cele mai diferite popoare era semnul păcii și al prieteniei. Böttiger, identificînd toiagul cu creanga verde, menționează rolul important, pe care îl jucau în antichitate panglicile atașate la creanga de tipul așa-numitei εἰρησιώνη . . . sau la romani de tipul *velamenta*. Panglicile acestea, care inițial erau lăsate să fluture, n-au întîrziat de a fi înnodate după maniera nodului dublu, cu valoarea de simbol amintită.

Iar ulterior, capetele libere ale panglicilor, printr-o greșită interpretare, ar fi devenit șerpii din tema tipului clasic al caduceului. Böttiger e cu atît mai convins de proveniența feniciană a caduceului greco-roman, cu cît el crede că și zeul Hermes — Mercur are origine feniciană, „In Hermes personifiziert sich der phönizische Kaufmann selbst"[32]. Ba, vorbind despre nodul lui Hercule, el îl identifică și pe acest personaj mitologic cu divinitatea feniciană Melkarth — cu care în adevăr prezintă izbitoare analogii — și-l consideră a fi fost adoptat de către greci și romani de la fenicieni.[33] Desigur, Böttiger merge prea departe, căzînd aici în exagerare, deși se sprijină pe unele date mitologice juste. În ce privește însă teoria sa, așa cum am expus-o mai sus, nu i se poate contesta ingeniozitatea. Ea rămîne oricum o serioasă încercare de a explica geneza caduceului. Cu toate acestea, ipoteza lui Böttiger lasă impresia că păcătuiește prin raționalismul ei excesiv. În adevăr, ea ni se pare prea realistă, în sensul modern, pentru timpurile prin excelență mistice la care se raportă, spre a corespunde integral realității. Și apoi Böttiger nu motivează suficient presupusa trecere a nodului, de pe lada sau balotul cu marfă, pe toiag. A trecut el așa ca o simplă imagine-simbol? Ar fi trebuit să i se atribuie acelui nod dublu — în credințele populare — un rol mistic deosebit de important pentru ca aceasta să se întîmple. Cu un sfert de veac mai tîrziu, cunoscutul elinist și mitolog german Preller — într-un amplu și documentat studiu asupra caduceului — ia atitudine împotriva ipotezei lui Böttiger despre originea feniciană a caduceului. El se întreabă cum de au putut fi considerați grecii antici așa de lipsiți de imaginație — tocmai ei — încît să se limiteze la un împrumut străin și la o pură imitare cînd e vorba de un simbol așa de simplu și totodată așa de elocvent. Desigur, argumentul acesta — deși îndreptățit într-o însemnată măsură — e mai degrabă sentimental. Cu mult mai multă justețe se-ntreabă Preller mai departe: „Cum este admisibil ca dintr-o înnodare a unor panglici libere care flutură, să fi luat naștere nodul cel tare, solid pe care îl vedem în nenumăratele creații plastice"?[34]

Și totuși Preller nu respinge decît în parte ipoteza lui Böttiger. Ba chiar el acceptă dintr-însa *nodul ca fiind elementul fundamental și primordial al caduceului.* Totodată, el îl consideră ca punct de plecare în procesul genetic.[35] Noul pe care-l aduce Preller, prin cercetarea sa, constă în aceea că nodul în chestiune nu ar rezulta din înnodarea panglicilor atîrnate de creanga verde a prieteniei sau de creanga de suplicant[35] — precum crede Böttiger — ci provine din împletirea simetrică a două mlădițe în jurul unei a treia, mediane, la un capăt al acesteia. Făcînd o asemenea supoziție, Preller se sprijină pe un argument lingvistic, și anume pe epitetul τριπέτηλος, care califică varga primită în dar de Hermes de la Apollo, deci caduceul. El vine cu o interpretare proprie, deosebit de originală și de interesantă a menționatului epitet, căruia îi

presupune o altă semnificație decît predecesorii săi[37], fiindu-i sugerată de un loc din opera lui Hesiod, unde πέτηλον designează paiul de grîu.[38] Preller îngăduindu-și o extensiune a acestui semantism, atribuie menționatului apelativ și sensul de „mlădiță". În consecință, el îl traduce pe ραβδος τριπέτηλος din imnul pseudohomeric prin „varga din trei mlădițe"[39]. În felul acesta, el se crede îndreptățit să tragă următoarea concluzie cu privire la geneza caduceului de tipul arhaic:" ... Așadar ράβδος τριπέτηλος e cel mai bine interpretat prin «varga din trei mlădițe»: una alcătuiește mînerul caduceului, iar celelalte două, ce se termină sus bifurcîndu-se, au fost îmbinate în nodul acela care reprezintă atît de elocvent unirea a ceea ce e separat, mijlocirea ermetică și împăcarea[40]". Preller nu se ocupă în mod special de originea caduceului și de eventualele influențe străine asupra lui. Totuși, din studiul său reiese că el nu admite o origine feniciană pentru tema de tipul primar și că se-îndoiește de o contribuție a influenței Egiptului la nașterea temei de tipul clasic. După dînsul, procesul genetic care a dus la apariția caduceului a avut loc pe teritoriul anticei Elade și că deci el este aici o creație autohtonă. Dar Preller nu se oprește aici, ci el se străduie să pună de acord trăsăturile caracteristice ale caduceului cu atributele cunoscute în mitologie pe seama lui Hermes[41]. Tocmai această parte, unde el raportează toate datele erudiției sale la persoana lui Hermes — — căutînd să explice sau să derive diferitele aspecte ale simbolicii caduceului exclusiv prin atributele acestui zeu — ni se pare cea mai criticabilă în ipoteza lui Preller. Făcînd însă abstracție de unele concluzii, al căror caracter prea subtil adesea și prin aceasta artificial — cu interpretări savante care nu pot avea nimic comun cu concepția folclorică a marilor mase — cercetarea lui Preller este una dintre cele mai substanțiale ce s-au scris despre caduceu.

În principiu, aceeași ipoteză ca și cea a lui Preller asupra genezei caduceului a fost pusă peste aproape o jumătate de secol, — după cît se pare fără a fi fost influențat de el[42] — de către savantul istoric al religiilor și arheolog belgian Goblet d'Alviella, care consideră și el drept formă primordială a caduceului greco-roman aspectul tematic reprezentat de trei frunze înmănunchiate la capătul superior al unei baghete. După ce definește aspectul cel mai vechi al caduceului grecesc — denumit de noi tipul arhaic — el spune: „Plus anciennement encore, il semble avoir formé un bâton fleuronné à trois feuilles, τριπέταλος[43], comme dit Homère"[44]. După d'Alviella, această formă stă la baza caduceului și din ea derivă cele mai vechi variante ale tipului arhaic. Deci ea ar constitui punctul de plecare al lungii evoluții parcurse de caduceu. Dar o asemenea ipoteză de ordin genetic ducea fatal la ipoteza originii feniciene a caduceului vechi grecesc. În adevăr, D'Alviella se-ntreabă: „Sous quelle influence ces trois feuilles se sont elles transformées en un disque

surmonté d'un cercle incomplet?"[45] Apoi, el constată că o astfel de formă era foarte familiară fenicienilor, ceea ce-l făcuse și pe arheologul francez Perrot — pe care-l citează — să presupună, înaintea lui[46], o influență feniciană asupra caduceului grecilor: „*Cette dernière forme apparaît si fréquemment sur les monuments phéniciens*, qu'on doit se demander avec M. Perrot « si le caducée a été emprunté par les phéniciens à la Grèce et à son Hermes, ou si celui-ci n'a pas plutôt dérobé cet attribut »[47] à quelque dieu de l'Orient, son aîné de bien de siècles".[48]

Din faptul că la cartaginezi caduceul figurează de obicei alături de conul sacru, care o simbolizează pe zeița Tanit — corespondenta Astarteei din Fenicia — D'Alviella conchide că el ar putea fi „simbolul unei divinități solare" feniciene, dat fiind că Baal sau Iol, în societatea cărora Tanit apare frecvent, erau zei ai soarelui. Ba chiar — bazîndu-se pe argumentul mitologic că Hermes a primit ca dar caduceul de la Apollo — D'Alviella se întreabă dacă nu cumva la grecii înșiși caduceul era un simbol eminamente solar[49]. Pe plan mitologic, mai pot fi aduse și alte argumente, la care face aluzie D'Alviella și care ar veni nu numai în favoarea unei ipoteze a semnificației de simbol solar al caduceului grecesc, ci implicit în favoarea originii sale feniciene: atît Hermes, cît și Baal-Hammon, zeul fenician al soarelui sînt imaginați ca avînd-o de parteneră pe zeița iubirii (Hermes-Afrodita, Baal-Astarteea); pe de altă parte, marele zeu fenician, în ipostazul lui Malak-Baal, are rolul de mesager al zeiței Tanit, deci îndeplinește ca și Hermes oficiul de intermediar între oameni și divinitatea supremă; apoi și unul și altul sînt reprezentați purtînd aripi; în fine, animalul sfînt al lui Hermes ca și al lui Baal e berbecele[50].

Alte aderențe mitologice care vor fi fost propice înrîuririlor feniciene asupra caduceului vechi grecesc ne sînt relatate de către Gruppe. Astfel, în Hermes — numit adesea καδμῖλος sau κάδμος — el vede cu drept cuvînt un reflex al zeului fenician omonim Kàdmos sau Kadmilos[51]. Numele acestei divinități, care în limba feniciană înseamnă „servitorul zeilor", ar indica unul din principalele atribute ale lui Hermes.

O asemenea influență s-a putut lesne transmite prin intermediul eroului legendar grec Kadmos, întemeietorul Tebei, care era fiul lui Agenor regele Feniciei.

În ce privește ipoteza Preller-D'Aviella referitoare la geneza caduceului vechi grecesc, noi o considerăm foarte controversabilă. În varga „cu trei frunze"[52] sau „din trei mlădițe"[53] — denumită τριπέτηλος de imnul pseudohomeric — noi sîntem înclinați a vedea nu tipul fundamental și primar, care stă la baza simbolului antic, ci numai una din numeroasele variante ale caduceului vechi grecesc și anume o variantă care pare să marcheze o pronunțată influență asiatică. E drept, aflăm unele variante,

destul de puține de altfel, care prezintă o figurație de tipul τριπέτηλος — de exemplu ca aceea dintr-un grup statuar, unde, la picioarele lui Mercur, se vede o baghetă terminată la capătul de sus cu o floare în trei petale — dar aceasta pare mai degrabă o stilizare rezultată din intenții pur estetice[54]. Există însă o alta foarte interesantă, pe o placă corintiană de lut ars, la care cele trei frunze sînt plasate în mijlocul fiecăreia din cele două încolăcituri ale caduceului de tip arhaic, avînd tija lor în continuarea mînerului.[55] Efectul ornamental al acestui motiv, de o perfectă simetrie, este indiscutabil, deși el are fără îndoială și o anumită semnificație mistică. Însă felul cum este el situat în ansamblul figurației ne dă dreptul să conchidem că avem a face cu un motiv independent, atras aici dintr-un alt domeniu de către tema caduceului și încadrat ei fără a avea aderențe organice cu dînsa.

O statuie a lui Mercur, care ține în mînă caduceul de tip clasic, avînd șerpii foarte distincți, îl reprezintă pe zeu cu aripile petasului stilizate în chip de trifoi.[56] Nu ne îndoim că aici e vorba de același motiv mai sus relatat la variantele caduceului, motiv pe care îl mai întîlnim, în stilizări, similare, și la alte vestigii arheologice cu figura lui Hermes-Mercur.[57] Dar motivul în chestiune nu e decît expresia plastică a conceptului mitologic despre Ἑρμῆς τριχέφαλος sau τριχεφάλης[58], epitet ce-l simbolizează pe zeul cu întreită personalitate, ale cărui misiuni aveau loc în cuprinsul celor trei lumi. Acest atribut al lui Hermes a fost deci determinantul atracției motivului trifoiului, deopotrivă în stilizarea aripilor petasului zeului, ca și în forma prezentată de unele variante ale caduceului. Iată dar, ce nu ne permite deloc să vedem în τριπέτηλος . . . motivul arhaic primordial, care să fi generat caduceul.

Pe de altă parte, fără a contesta aportul religiei la formarea temei caduceului, nu vom acorda nici analogiilor greco-feniciene pe plan mitologic — oricît de frapante se vădesc ele a fi adesea — decît rolul unor condiții prielnice probabile, în schimbul de credințe dintre cele două popoare strîns legate între ele prin vechi relații comerciale și culturale; dar nu le vom privi ca pe niște determinante, care să fi contribuit în mod sigur la crearea acestei teme cu substrat indiscutabil mistic. Ceea ce însă apare foarte convingător pentru oricine — în chestia ipoteticei influențe feniciene asupra simbolului vechi grecesc — este însuși faptul că atît la greci, cît și la fenicieni, e atestat în mod sigur caduceul în forme uluitor de asemănătoare. Și documentele arheologice, care atestă aceste forme, sînt decisive. Rămîn numai de clarificat căile — deocamdată încă enigmatice — pe care s-a putut realiza această cvasi-identitate a simbolului la aceste două popoare, vecine totuși, deși despărțite prin mare. Dar, firește, ipoteza influenței dintr-o parte în alta poate fi pusă nu numai într-un singur sens, ci și în sens invers, măcar că — după toate probabili-

tățile — influența care ar fi venit de la fenicieni la greci pare cea mai verosimilă.

Caduceului vechi grecesc i s-au atribuit și origini asiro-haldeene. Unia dintre cei ce au pus această ipoteză se întemeiază mai mult pe vechimea civilizației acestor popoare, decît pe vestigii arheologice concrete. Dar e adevărat că nici vestigiile nu lipsesc, întrucît la asiro-haldeeni e atestat un obiect simbolic de uz religios, care nu-i decît o variantă a caduceului hitit, a cărei identitate cu caduceul grecesc de tipul arhaic am semnalat-o mai sus. El e constituit dintr-o baghetă, pe al cărei capăt superior se află fixat un glob, avînd plasată deasupra lui o figură de craiu-nou. La baza globului însă — la o foarte mică distanță pe baghetă în jos — mai figurează și două aripioare, una de o parte a baghetei, iar alta de cealaltă parte.[59] Globul (sau uneori discul) și craiul nou sînt motive care se mai întîlnesc de altfel la asiro-haldeeni și în compoziția altor obiecte rituale, însă într-un ansamblu cu totul străin tematicei caduceului, și anume cu un craiu-nou, disproporționat de mare față de globul ori discul solar plasat sub el, uneori în multiplu exemplar.[60] D'Alviella este și el de părere că „în Mesopotamia, trebuiesc căutate primele tipuri de caduceu."[61]

De asemenea se poate vorbi de o oarecare analogie între caduceul vechi grecesc și un amulet persan, din care Böttiger publică o întreagă serie, și care constau dintr-o buclă plasată la capătul superior al unei baghete scurte. Această buclă însă e închisă și pare a avea la baza ei două aripioare.[62]

Ba, unele motive plastice ale caduceului de tip arhaic își află oarecare analogii în anumite motive de pe amulete care erau în uz la perși[63].

India ne oferă și ea o serie de obiecte de ritual, care prezintă o mare asemănare cu caduceul grecilor antici și al romanilor, ceea ce nu e deloc lipsit de interes. Întîi, trebuie să relatăm pe acelea care se apropie mult — adesea pînă la identitate — de tipul arhaic grecesc. De obicei, ele sînt fără baghetă,[64] dar uneori au și baghetă, însă foarte scurtă[65]. Însăși așa-numita triçula — un simbol religios autohton, favorit budiștilor cunoaște printre numeroasele sale variante unele cu aspecte care ne evocă formele caduceului.

Apare însă surprinzător în cel mai înalt grad faptul că, în India, e atestată pînă astăzi existența unui obiect mistic, care reproduce exact caduceul roman de tipul clasic, cu tema șerpilor îngemănați, ce se încolăcesc, formînd cunoscutele bucle. La indieni, el este un simbol consacrat zeului Vișnu, în ale cărui temple, în special în sudul Indiei, e adus de credincioși ca ex-voto.

Acest simbol figurează de asemenea pe monede vechi din vremea lui Sophytes, precum și pe monedele altor monarhi mai noi. Credem justă părerea lui D'Alviella, care presupune că Grecia e aceea care i-a dat

Indiei caduceul serpentin, iar nu invers, și că aceasta va fi avut loc încă în timpul cuceririlor lui Alexandru cel Mare.[66]

Dacă în adevăr caduceul cu simbolica șerpilor s-a răspîndit la indieni prin ostașii lui Alexandru, faptul prezintă și o deosebită importanță de orientator cronologic pentru vechimea tematicii respective. De vreme ce caduceul de tipul clasic era așa de popular încă în cursul secolului al IV-lea e.n., înseamnă că în metropolă era cunoscut mai de mult. În orice caz se poate spune că apariția lui pare a fi mai veche decît acest secol, dar nu mai nouă. Firește, ne putem pune întrebarea dacă nu cumva și simbolul, care prezintă aspectul caduceului vechi grecesc de tipul arhaic le-a venit indienilor tot prin greci. Aceasta însă pare cel mai puțin probabil. Dimpotrivă, e mult mai verosimil ca el să fie rezultatul unei influențe venite tot de pe pămîntul Asiei, și anume din sud-vestul acestui continent.

Așadar, putem spune despre caduceu că e unul din simbolurile antichității, care a cunoscut o lungă evoluție pe spații foarte întinse, la popoare de cele mai diferite origini. De aceea, e și natural ca el să prezinte un mare număr de variante, nu numai de la popor la popor, ci chiar în sînul fiecărei comunități etnice, la care e atestat, de la o epocă la alta. Astfel, dacă ne raportăm în special la evoluția caduceului în lumea greco-romană, care ne-a lăsat un număr infinit de variante pe teren arheologic și dacă urmărim tematica acestui simbol în comparație cu cea a unor simboluri analoage din nordul Africii și din Asia — începînd cu Asia Mică și continuînd pînă în depărtata Indie — rămîi profund uimit de numeroasele întrepătrunderi ce au avut loc, în decursul mileniilor, între unele și altele, pe baza unor motive mai mult sau mai puțn comune, în ciuda deosebirii fundamentale adesea a simbolurilor înșiși în ce privește forma, ca și rolul lor mistic. O contiguitate cît de neînsemnată, în formă sau în semnificație, era de ajuns pentru a duce la realizarea a tot felul de modificări și de adaptări, prin care s-a ajuns la acel lanț impresionant de metamorfoze, în fața cărora, desigur, chiar și cel mai competent specialist rămîne nu o dată dezorientat.

În concluzie, ceea ce se cuvine relevat e că simbolul designat de obicei prin numele de caduceu se întinde pe o arie continuă de proporții gigantice, îmbrățișînd cele trei continente limitrofe, separate doar prin apele Mediteranei. Care-i centrul de expansiune al acestui simbol? Iată ceea ce-i foarte greu de stabilit. Se poate însă afirma — credem — fără a cădea în eroare, că pretutindeni pe menționata arie caduceul este autohton, că se află la el acasă. După noi ipoteza cea mai verosimilă, cu privire la originile caduceului greco-roman, este că, la crearea lui — atît sub aspectul tipului arhaic, cît și sub cel al tipului clasic, de baghetă avînd la capătul superior doi șerpi îngemănați, ce se încolăcesc — au co-

laborat elemente de cultură populară din toate cele trei continente, care mărginesc Mediterana, și anume: ale sud-estului european, ale sud-vestului asiatic — incluzînd aici și Orientul Mijlociu — și ale Africii septentrionale.

Și totuși, sîntem departe de a ști dacă grecii au împrumutat tema caduceului în întregime — ca pe ceva complet nou pentru ei — de la popoare de veche cultură, asiatice ori nord-africane, sau dacă vreunele dintre acestea au primit-o de la greci. Părerile sînt împărțite. Ceea ce însă considerăm drept un fapt sigur, care n-ar putea fi contestat de nimeni în chip serios, e că vechimea caduceului la greci este impresionantă. Ne-o confirmă pe de o parte marea lui răspîndire pe tot teritoriul anticei Elade; iar pe de alta, extrem de bogata terminologie înrudită, în care se încadrează numele său, precum s-a văzut deja. În favoarea vechimii caduceului grecesc am putea aduce și numele κηρύκιον al piscului unui „munte din Efes, de pe care cică Hermes a vestit nașterea Artemidei." Apoi, același toponim ne este atestat — tot ca nume de munte — și în Beoția, chiar în preajma presupusului loc natal al lui Hermes. . . „. . . În Tanagra, se află mormîntul lui Orion, precum și muntele κηρυκειον, unde cică s-a născut Hermes . . .". E probabil ca munții aceștia să fi fost numiți astfel chiar datorită aspectului lor, care va fi prezentat, poate, unele asemănări cu caduceul. În orice caz acest toponim rămîne o mărturie incontestabilă despre vechimea caduceului la greci. Se știe cîtă rezistență în timp au adesea toponimele și mai ales atunci cînd ele denumesc munți.

Dintre lexicografi, cel mai vechi, Hesychius — deși înregistrează termenul și-l explică — nu crede totuși necesar să-i prezinte tema plastică, foarte probabil, fiindcă o consideră mult prea cunoscută de toată lumea, deci de prisos a se mai opri asupră-i. Bizantinul Suidis, dimpotrivă, îi acordă o specială atenție, vorbind amplu despre caduceu, dar, în ce privește tema acestuia, el nu face decît să repoducă „ad libitum" spusele Scholiastului lui Thucydides.

Magnum etimologicum însă ne dă o descriere proprie a respectivului simbol antic, deși în același spirit ca și citatul scholiast. Aici, aflăm doar în plus comparația sugestivă — măcar că livrescă — de care se servește anonimul lexicograf, spunînd că șerpii caducelui „se-ncolăcesc în felul literei [grecești *ph*]".

Dar un alt fapt însemnat, de care trebuie să ținem seama, paralel cu cel al vechimii caduceului grecesc, este că tema sa plastică — precum am relatat-o deja — nu a apărut deodată, așa cum o cunoaștem în forma sa clasică, ci s-a dezvoltat treptat, în decursul secolelor. Deci ea a putut recepta la răstimpuri unele motive străine, modelîndu-se după influențe venite din afară.

De caduceu, s-au arătat preocupați atît anticii, cît și modernii, doritori și unii și alții de a cunoaște proveniența și evoluția sa. Dar nu s-a ajuns la soluții definitive. Originea, ca și geneza caduceului rămîn încă neguroase și controversabile, măcar că asupra acestui obiect simbolic s-ar putea spune că s-a scris o întreagă literatură. Nu e locul aici s-o trecem în revistă. Vom relata numai că numeroasele studii, care tratează despre el, i-au examinat cele mai diferite aspecte ale lui. În cea mai mare parte, însă, aceste cercetări apar ca niște capitole de mitologie pură. Și în adevăr, în cercurile largi intelectuale caduceul este cunoscut aproape numai ca insignă a lui Hermes-Mercur. Oricine, auzind sau citind despre caduceu, asociază acest termen, și în special obiectul designat de el, cu figura respectivului zeu. S-ar părea deci, pe de o parte, că avem a face cu un termen specific mitologic, iar pe de alta că acest termen îl privește numai pe Hermes-Mercur. Dar același lucru îl constatăm chiar pe terenul științific. Astfel, Chr. Ostermann, un erudit cercetător german al mesagerilor greci antici, consideră caduceul drept o emanație a cultului lui Hermes și conchide că de la el a trecut această insignă la crainicii și solii din lumea muritorilor, care ei înșiși își trag originea din Hermes: „...Nam huius insignis originem spectantes invenimus, caduceum praeconum originem suam deducere a caduceo Mercurii, sicut praecones ipsos a Mercurio praecone deorum originem suam deduxisse vidimus."[67]. Iar în altă parte, punîndu-l în paralelă cu sceptrul, el spune că după cum sceptrul în mîna solilor transmite asupra lor autoritatea regală, tot așa și caduceul atribuit diferitor mesageri comporta semnificația pe care o moștenise de la caduceul lui Hermes: „. . . Sceptrum, a regibus praeconibus traditum, regiae potestatis atque auctoritatis signum erat; κηρύκειον, quia deductum erat a Mercurio, praecone deorum, eandem quoque significationem retinere debebat, quae in manibus Mercurii erat."[68] Așadar, după Ostermann, caduceul muritorilor este caduceul lui Hermes-Mercur, după cum mesagerii de orice fel l-au avut și ei ca model pe acest zeu, devenit drept patronul lor. După noi, adevărul se află tocmai pe poziția contrară! Departe de a fi apanajul exclusiv al unei divinități vechi grecești sau romane, caduceul este mult mai vechi decît Hermes-Mercur. El trebuie raportat deci la o epocă anterioară apariției acestui zeu în conștiința grecilor. Și cu drept cuvînt, căci caduceul cunoștea din timpuri străvechi o largă utilizare la oameni — vrem să spunem, în sfera pur laică — unde era emblema caracteristică a celor ce aveau rolul de parlamentari, de soli sau de crainici, cu un cuvînt, de mesageri însărcinați de a duce anumite vești ori de a îndeplini oficiul de intermediari. Un număr însemnat de izvoare grecești și latinești — vorbind despre caduceu — ni-l înfățișează tocmai ca pe un simbol distinctiv în mîna acestor oficianți laici, care-l purtau în tot timpul cît dura misiunea lor. Ori pe unde își face el apariția, se arată în numele păcii, al bunei înțelegeri, al prieteniei. *Magn. Etym.*

ni-l definește drept „orice baghetă de mesager“ iar Thucydide ni-l arată ca pe un obiect simbolic purtat de soli, în timp de război, atunci cînd ei mergeau la un popor dușman. Scholiastul lui Thucydide și el — după ce descrie caduceul — spune în continuare că „pe acesta obișnuiau să-l poarte mesagerii“. Polybius, în istoria sa, ni-l prezintă de asemenea ca pe un simbol al păcii și al prieteniei, purtat de către soli.

Într-un loc, unde e vorba de solia cu caracter ambiguu a rodienilor la bizantini, acest istoric — citînd un proverb grecesc — pune în contrast caduceul cu sulița, care simboliza războiul. La fel procedează — evident sub înrîurirea lui Polybius — și Aulus Gellius, care, referindu-se la împrejurări istorice romane, povestește că împăratul Q. Fabius ar fi făcut cunoscut cartaginezilor că poporul roman le trimite o suliță și un caduceu, adică simbolul războiului și al păcii, ca să aleagă ce anume doresc. Iar dacă ne raportăm la cea mai veche epocă din istoria romană, trebuie să specificăm că nu numai romanii „strictissimo sensu“, ci și alte națiuni italice, precum erau volscii, cunoșteau caduceul, căruia îi atribuiau același sens simbolic. Mărturie pentru aceasta stă istoricul Titu Liviu. Dar caduceul era foarte frecvent întrebuințat, la antici, și în domeniul comercial, ca semn distinctiv al crainicilor, care participau la cele mai variate tranzacții negustorești prin piețe și tîrguri. În această privință, e foarte elocventă satira lui Lucian cu tema vinderii la mezat a filozofilor și învățăturilor lor. Aici, Hermes apare sub o serie de aspecte ale rolului de crainic, în toate avînd cu el nelipsitul κηρύκειόν, insigna de rigoare în aceste împrejurări. Însăși porunca, pe care i-o dă Zeus, cînd îl trimite să îndeplinească un astfel de oficiu, sună deosebit de caracteristic:“ . . . σύ δέ ὦ 'Ερμῆ, κήρυττε!“ Și Hermes îi strigă pe rînd pe filozofi, făcînd elogiul fiecăruia în fața clienților și mai ales lăudîndu-le hiperbolic învățăturile cu noutățile sau foloasele ce aduc. El procedează întocmai ca și crainicii, cînd recomandă în auzul tuturora vreo marfă oarecare. Evident, aici avem de-a face cu cea mai autentică realitate a tranzacțiilor comerciale din piețele publice, strămutată pe plan mitologic. Asemenea constatări prezintă o importanță capitală pentru geneza caduceului. Oare e cu putință să se mai susțină că acest obiect simbolic în mîna crainicilor, a solilor și a altor mesageri, a oratorilor chiar . . . — nu reprezintă decît pura imitație a atributului unui zeu? Că e vorba aici de un simplu transfer al lui din sfera culturală, adică din lumea divină în lumea muritorilor, care n-au făcut alta decît să și-l adapteze, după pilda zeilor, unor finalități analoage? Iată ceea ce ni se pare cu totul neverosimil!

Noi, dimpotrivă, credem despre caduceul antic că *el a pătruns pe terenul mitico-religios numai ulterior, după ce a avut inițial o lungă existență pe terenul laic. Aici deci, iar nu în mitologie, trebuie căutată sursa de unde s-a răspîndit în variatele ramuri ale vieții sociale, atît în cadrul uneia*

și aceleiași națiuni, cît și în relațiile internaționale. De aici, așadar, a fost el captat și de credințele religioase ale vremii și pus pe seama zeului, care, în Olimpul greco-roman, era imaginat că îndeplinește rolul de mesager. Este adevărat că materialul documentar în legătură cu caduceul în marea majoritate — dacă nu chiar aproape în totalitatea lui — e de proveniență cultuală, ceea ce de altfel socotim foarte explicabil. Și tot așa de adevărat e că aceasta ar fi putut da multora, care au privit superficial faptul, iluzia că de acolo a pornit răspîndirea lui în cercurile laice, adică în masele largi populare. Dar ar însemna să luăm aparențele drept realitate. O asemenea iluzie se risipește în fața rațiunii și chiar numai a simplului bun-simț. Există însă și alte motive nu mai puțin serioase, care fac să ne dăm seama că a lega problema originii caduceului de figura mitică a lui Hermes-Mercur și a căuta soluții exclusiv în cultul acestei divinități nu poate duce la nici un rezultat pozitiv, că un astfel de procedeu constituie de-a dreptul o eroare. Să cercetăm acum îndeaproape, chiar în cadrul mitologic, însăși situația de purtător al caduceului, pe care o are Hermes-Mercur între ceilalți zei. E bine știut că atributul său cel mai caracteristic — aproape nelipsit în orice reprezentare plastică sau poetică a sa — este caduceul, care constituie și indiciul sigur pentru a-l identifica printre alte divinități. Și totuși vom arăta că el nu e singurul personaj divin, care poartă caduceul. Olimpul grecesc mai cunoaște și alte zeități, în special feminine, care apar purtînd acest obiect simbolic. Prima ce trebuie amintită este Iris. În adevăr, în mitologia antică, ea este cunoscută ca mesageră a zeilor, precedîndu-l într-un asemenea rol pe Hermes însuși. La scriitorii latini, funcția de mesageră a zeiței Iris este de obicei intim îmbinată cu aceea a unei divinități a văzduhului, care personifică unele fenomene atmosferice și anume curcubeul sau ploile.[70] La greci însă, rolul de mesageră, al acestei divinități, apare foarte des în toată puritatea, fără imixtiunea vreunui alt aspect străin, dacă exceptăm unele cazuri cînd Iris exercită și funcția de paharnic al zeilor. În orice caz, se poate spune că misiunea ei de mesageră primează. Reprezentările plastice sau poetice ale anticilor ne-o înfățișează îndeplinind mai ales mesagiile lui Zeus-Jupiter[71], și pe cele ale Herei-Junona[72], iar uneori chiar și pe ale altor divinități olimpice [73]. Iată de ce Iris apare frecvent în sculpturile și picturile vechi grecești purtînd caduceul, fie că este fără aripi, ceea ce se întîmplă mai rar [74], fie că e înaripată, precum o întîlnim de cele mai multe ori [75]. Dar foarte interesante sînt scenele pictate pe diferite vase — pe care ni le semnalează Friederichs, în lucrarea sa monografică — unde apar ambii mesageri ai olimpului, Iris și Hermes, purtînd fiecare aceeași insignă a misiunii lor: caduceul[76]. Și se cuvine să relevăm, în mod special, această insignă emblematică a rolului lor prezintă, la ambele zeități, forme perfect identice.[77]

Dar, între divinitățile purtătoare de caduceu, un loc important în mitologia veche grecească ocupă de asemenea Nike, zeița victoriei. Faptul e foarte explicabil, dacă ne gîndim că misiunea ei principală constă în a vesti victoria de pe cîmpul de luptă. În acest hipostas, Nike joacă exact același rol de mesager al zeilor ca și Hermes și ca și Iris. În mod logic, deci, are dreptul la aceeași insignă distinctivă și totodată la aripi ca și ei, măcar că, la origine, ea pare a nu fi foarte înaripată.[78] E drept că în afară de funcția de vestitoare a victoriei, ea o mai îndeplinește pe aceea de paharnic al zeilor. Astfel, în diferite picturi, mai ales ceramice, sau în reliefuri ori chiar în domeniul artei statuare, Nike apare foarte frecvent purtînd caduceul în timp ce toarnă nectar locuitorilor Olimpului[79].

Nike figurează de asemenea pe monede vechi grecești ținînd în mînă caduceul simplu sau împreună cu cunună ori cu o eșarfă[80].

Atributele în bună parte comune, precum și insignele identice ale zeițelor Nike și Iris, le fac adeseori greu de recunoscut chiar de către specialiști, în unele reprezentări ale artiștilor plastici ai antichității [81].

Apoi, fapt foarte semnificativ pentru sensul caduceului, îl întîlnim sporadic purtat și de Εἰρήνη zeița păcii. Uneori, Irene poate fi confundată — în reprezentările artiștilor plastici — cu mesagera Iris, datorită atributului lor comun, care este caduceul. Un asemenea caz ne relatează Friederichs pe un vas, unde figurează o zeiță care poartă caduceul într-o mînă, în timp ce cu cealaltă ține un prunc, considerat a fi Hercule nou-născut. Asupra identității acestei zeițe s-a ivit o vie controversă între arheologi: unii cred că este Irena, iar alții că este Iris[82].

Dar ceea ce-i de-a dreptul surprinzător, în fruntea cortegiului celor trei zeițe, care sînt conduse pe muntele Ida la judecata lui Paris, îl vedem mergînd nu numai pe Hermes, ci chiar pe Zeus însuși, care poartă și el un caduceu absolut identic cu cel al lui Hermes. Apoi, pe un relief, unde este reprezentat portretul lui Silvanus Pantheus, remarcăm, în stînga zeului, caduceul, ai cărui șerpi îngemănați se-ncolăcesc în trei bucle mari străbătute diametral de baghetă. Tot în legătură cu divinitățile secundare, vom mai relata că pe un vas se află pictat un satir în costum de crainic ținînd în mînă caduceul. În fine — precum ne informează Athenaios, care îl citează pe Kallixenos — în cortegiul bahic, Silenii purtau cîte un „caduceu de aur“[83].

Iată dar atîtea alte personaje în Olympul vechi grecesc, în afară de Hermes, care întocmai ca și el sînt atestate documentar ca fiind purtătoare ale caduceului în anumite împrejurări cu caracter solemn. Evident, în fața unei asemenea realități cultuale, nu se mai poate vorbi despre caduceu ca de un atribut unic al lui Hermes-Mercur. Pe de altă parte, mitologia greco-romană însăși nu consideră caduceul atașat „ab origine“ de persoana acestui zeu. Nici un mit antic nu povestește c-ar fi fost in-

ventat de dînsul. Un imn vechi grecesc în onoarea lui Hermes, atribuit lui Homer, pune creaţia caduceului pe seama lui Apollo, care zică i l-a dat în schimbul lirei, invenţia lui Hermes:" δωσω περικαλλέα ραβδον, χρυσείην . . ."[84]. Acest loc din imnul homeric stă la baza multor legende şi mituri despre Hermes-Mercur.

Dar cît de puţin statornică e tematica referitoare la originea caduceului, se vede din faptul că într-unul din „dialogurile zeilor", Lucian atribuie creaţia lui maestrului făurar al Olympului. În adevăr, din acest dialog rezultă clar că Apollo nu numai că nu e reputat a fi creatorul caduceului, dar el însuşi — convins că chiar Hermes, fiind încă prunc nou-născut, l-a inventat — îi vorbeşte lui Hephaistos admirativ despre aceasta ca de o mare minune: „... Ὑπόπτερος δ'ἐστί και ράβδον τινά πεποίηται θαυμασιαν τήν δύναμιν, ἤ ψυχαγωγεῖ καί κατάγει τούς νεχρους"[85]: Hephaistos însă îi răspunde simplu, că el i-a dăruit-o copilului-zeu, ca să aibă cu ce se juca: — „'Εγώ ἐκίνην ἔδωκα αὐτῶ παίγνιον εἶναι."[86] Prin urmare, mitologia greco-romană nu ne explică deloc satisfăător chipul cum s-a asociat atît de intim caduceul cu persoana lui Hermes-Mercur. Din datele ei, atît aflăm: că nu acest zeu este inventatorul, ci l-a primit în dar de la altcineva: de la Apollo, de la Hephaistos sau chiar de la Zeus.[87] Scutu-rîndu-ne însă de fantezia miturilor şi punînd întrebarea de pe poziţia strict realistă: dacă pe de o parte caduceul nu este un simbol care să aparţină unicamente lui Hermes-Mercur; iar pe de alta, dacă chiar şi mitologia îl consideră, în ce priveşte originea, străin de acest zeu, atunci cum de a putut totuşi ajunge caduceul atributul cel mai specific al lui Hermes-Mercur? Singurul răspuns plauzibil şi totodată în stare să dea cea mai clară explicaţie este că varga miraculoasă, care cunoştea o străveche utilizare în popor, mai ales în hipostazul de simbol al crainicilor şi mesagerilor aducători de pace şi bună înţelegere, a trecut asupra zeului respectiv tocmai datorită faptului că el — conform credinţelor populare ale vremii — se specializase în rolul de crainic al zeilor. Pentru un asemenea rol, mai ales la o divinitate, se cerea neapărat un obiect miraculos, ca varga cea cu puteri de vrajă din folclorul antic. *De altfel, precum s-a putut constata deja pe bază de documente arheologice, aceasta e adevărat nu numai pentru Hermes-Mercur, ci şi pentru oricare alt personaj divin cînd îndeplinea funcţia de mesager.* Că obiectul simbolic denumit κηρῦκειον — caduceus a fost la origine complet independent de Hermes-Mercur şi de cultul său — ba chiar şi de orice cult şi de orice persoană, divină sau umană — reiese şi de acolo că Herodot, referindu-se la victoria repurtată de greci în Beoţia asupra lui Mardonius, ne povesteşte că a fost vestită celorlalţi greci printr-un caduceu, pe care l-au aruncat în mare şi care a fost dus de valuri la ţărm. În modul acesta, întreaga Eladă a luat act de fericitul eveniment: "κηρυκήιον ἐφάνη ἐτί τῆς κυματωγῆς κείμενον, ἡ δέ φήμη διῆλδέ σφι ὧδε, ως οι Ἕλληνες. Τήν Μαρδονίου στρατιηύ

νικῶεν ἐν Βοιωτοῖσι μαχόμενοι.[88] De aici, reiese că acest obiect simbolic era el însuşi expresia veştii bune, că numai simpla lui apariţie însemna anunţarea victoriei sau a păcii. De altfel, e semnificativ pentru aceasta şi faptul că el era purtat — precum am relatat mai sus — chiar de zeiţele Νίκη şi Εἰρήνη. Dar se pot cita şi alte cazuri — dintre care unele se vor vedea mai departe — cînd singur caduceul, detaşat de orice persoană, însemna totul. Menţionăm între acestea utilizarea lui cu rolul de amulet sau de talisman în speciale circumstanţe. Aşadar, nu zeul Hermes-Mercur sau oricare alt purtător din Olymp ori de pe pămînt va fi comunicat ceva din însuşirile sale personale caduceului; ci dimpotrivă, acesta poseda unele proprietăţi specifice, de domeniul miraculosului şi conferea purtătorului un anumit rol, investindu-l cu anumite puteri sau drepturi. Totuşi însă, dacă propriu-zis naşterea caduceului nu datorează nimic lui Hermes-Mercur, nu-i mai puţin adevărat că această zeitate a contribuit enorm la răspîndirea lui pe spaţii întinse, dată fiind marea ei popularitate, ca una care-şi exercita atributele sale divine în toate cele trei lumi: în cer, pe pămînt şi în infern. Astfel, odată devenit simbolul specific al respectivului zeu, caduceul a putut pătrunde pretutindeni pe unde el era cultivat. Şi ca urmare, artişti din toate ramurile — pictori, sculptori, poeţi — inspirîndu-se din tradiţia mitologiei, au început a-l reprezenta pe-ntrecute însoţit de caduceu, în timp de mesagerii de toate categoriile, începînd cu crainicii, se considerau descedenţii lui cei mai direcţi şi recunoşteau într-însul pe marele lor patron. În consecinţă, *privită prin prisma originii şi a genezei sale, tema plastică a caduceului trebuie scoasă din cîmpul mitologiei* — acest domeniu atît de mixt, unde elementele populare, încrucişîndu-se cu copioasele intervenţii ale factorilor religioşi oficiali şi cu cele ale artiştilor culţi, nu mai rămîn distincte, ba nu o dată îşi pierd chiar autenticitatea lor — *spre a fi redată, prin ceea ce are ea mai esenţial, folclorului popoarelor antice.* Privind faptele de pe poziţia aceasta, nu ne mirăm deloc că o seamă de cercetători ai caduceului — spre deosebire de mitografii şi mitologii tradiţionalişti — ne introduc uneori cu investigaţiile lor chiar în domeniul pur folcloric. Şi cu drept cuvînt, căci caduceului i se atribuiau unele virtuţi speciale, fiind dotat cu puterea supranaturală de a săvîrşi miracole prin atingerea cu el ori prin simpla lui agitare, sau chiar numai prin însuşi faptul de a fi arătat. Din seria acestor scriitori, J. Grimm — măcar că şi el tot într-o lucrare cu caracter mitologic — a fost primul care a încercat să identifice miticul caduceu cu nuieluşa magică („Wünschelrute“) a tradiţiilor populare germane. Astfel, el spune: „Cel mai semnificativ pentru sensul originar al baghetei magice este aşa-numitul κηρύκειον al lui Hermes (caduceul lui Mercur): acea mlădiţă în jurul căreia se-ncolăcesc şerpi“[89]. Iar mai departe, exprimă Grimm o idee deosebit de judicioasă în legătură cu geneza caduceului: „... Şerpii însă par să se fi for-

mat inițial din crengile de măslin, așa că mai vechea ραβδος[90] avea probabil forma bifurcată a baghetei magice . . ."[91]. Această ipoteză a lui Iacob Grimm, numai enunțată de el, merge pe linia unor viitoare interpretări arheologice cu privire la apariția tipului arhaic al caduceului. Trebuie să facem însă rezerva că bagheta magică nu e în mod necesar bifurcată precum credea Grimm, orientîndu-se în special după tradiția folclorică germană. Dar să ne străduim a cunoaște mai direct și mai detaliat nuielușa magică, pentru a verifica dacă apropierea dintre ea și caduceu — făcută de învățatul german și apoi de alții după el, ba chiar, sporadic, și înainte de dînsul — corespunde realității. Mai întîi, e firesc să ne punem întrebarea: din ce material e făcută și cum arată nuielușa magică de esență pur folclorică? Aceasta, pentru a vedea dacă ne este îngăduit să stabilim relații de ordin genetic între ea și caduceu și totodată pentru a încerca să distingem aspectul formal cel mai probabil, la care ar putea fi raportat caduceul antic, în compararea pe care ne-o propunem. Nu mai puțin însă ne interesează împrejurările în care se pregătește nuielușa magică și, în special, dacă acestea comportă niscaiva elemente de mister sau în tot cazul solemnizante, care să-i justifice acestui obiect faima de a fi făcător de miracole. Vom relata din capul locului că nuielușa folclorică prezintă, la origine, atît ca material cît și ca formă, suprema simplitate: de obicei ea este, la cele mai diferite popoare, o vărguță subțire și relativ scurtă, complet lipsită de noduri. La români, această nuielușă, de care se făcea uz în trecut pe o scară foarte întinsă în domeniul vrăjitoriei, se cerea mai totdeauna să fie de alun. Așa, de exemplu, la o vrajă pentru aducerea bărbatului dorit de o fată sau de o văduvă, vrăjitoarea descîntă la gura hornului, în timp ce bate într-o ulcică „*cu o vărguță de alun*, mereu tot răcnind numele lui, pînă ce ulcica începe a se-nvîrti singură . . ."[92]. Vrăjitoarele romînce au cunoscut bine în trecut și farmecele cu ajutorul cărora putea fi adus prompt bărbatul iubit la o femeie, sau chiar femeia iubită la un bărbat în chip miraculos și anume zburînd prin văzduh, călare pe o nuia lungă. De obicei, această nuia era de alun, întrucît în asemenea cazuri alunului i se atribuia un maximum de eficacitate, făcîndu-l pe cel dorit arzător să vină nebunește, fără nici-o întîrziere. Iată chiar invocația adresată vergii de alun în formula incantatoare a unei vrăji de aducere a iubitului necredincios la ibovnica lui: „Vărguță de alun,/Acum, într-un ceas bun./Prefă-te balaur/Cu solzii de aur,/Și pe cel dus/Adă-l pe sus/ Ca un nebun./Pe-o prăjină de alun!"[93] Tot la această călătorie aeriană de domeniul fantasticului se raportă și descîntecul unei vrăji de dragoste din Muntenia, cînd este invocat alunul alături de arțar și de gorun: „Tu, arțari,/Să vie ca un armăsari:/Tu, alun și gorun,/Să vie ca un nebun!"[94] Pentru deplina clarificare a citatelor versuri incantatoare, menționăm că în ulciorul cu apa ne-nceputã, care e descîntată și cu care urmează a se scălda persoana interesată, a fost pusă

în prealabil coajă din trei soiuri de arbori — de alun, de arțar și de gorun — și totodată că vrăjitoarea ține-n mîna ei, agitîndu-le ritmic în apă, în tot timpul descîntării, trei mlădițe înmănuncheate, cîte una din fiecare specie de arbori amintiți.

Desigur, la aceeași insolită călătorie face aluzie și incantația unei vrăji de dragoste din Muntenia, care începe cu versurile: „Frunză verde de alun,/Să vie cutare nebun!"[95]

După însemnările unora dintre culegătorii noștri de materiale folclorice, anumite persoane cărora li se dau cu precizie numele și chiar adresa, pretind a fi văzut cu propriii lor ochi miraculosul zbor al unui bărbat călare pe o nuia.[96]

Dar la români este atestată pretutindeni în popor și credința că vrăjitoarele ele înșile merg călare pe o nuia de alun — noaptea înainte de cîntatul cocoșilor — străbătînd văzduhul cu cea mai mare viteză încotro le este voia.

Demn de remarcat este că în vrăjitoria românească cel mai des întîlnim utilizarea nuielei de alun în descîntecele contra mușcăturii de șarpe. E ceea ce se poate constata chiar din textele acestor formule magice, care se întrec în a face mențiune despre ea. Astfel, într-un asemenea descîntec, în Moldova, vrăjitoarea — dialogînd cu șarpele personificat — îl întreabă amenințătoare: „Da nu ți-i frică că te-oi bate/Cu băț de alun,/Dinții să-ți fărîm. . .?"[97] Sau, într-o variantă din Muntenia,[98] descîntătoarea — în același dialog — apostrofează șarpele amenințîndu-l: „Taci proclete de cîine,/Că eu oi lua un ban de-argint/Și-un băț de alun/Și te-oi lovi-n cap/Și tu oi muri,/Și cutare s-o-nzdrăveni"[99]. Sau, într-un alt descîntec de șarpe, din Oltenia[100], o pasăre mitică [101] e conjurată în chip amenințător să meargă-ndată la cel mușcat de șarpe, ca să-l curețe de venin: „Du-te la cutare și soarbe-i veninul/și alină-i chinul,/Că eu cu nuiaua [102] te-oi bătea (sic) . . ."[103] Într-un descîntec de mușcătură de șarpe, din Muntenia, veninul însuși e conjurat să iasă din vinele bolnavului, sub următoarea amenințare: „Să iasă veninul,/Că-l iau cu alunul!"...[104] Într-un alt descîntec, de același gen, tot din Muntenia [105], Maica Domnului — personaj supranatural foarte familiar descîntecelor românești, ca și celor ale altor popoare din orientul Europei — venind în apărarea pacientului, poruncește viței de vie să-și asocieze o serie de bîte, printre care și pe cea de alun, ca să-l atace pe șarpele care a mușcat victima: „Viță de vie, să iei cu tine o bîtă dă bozie,/O bîtă dă soc și una de alun,/Și să lovești pe balaur,/Să vindece mușcătura,/Să scoață veninătura. . ."[106] Textele acestor incantații ne indică în mod precis ca leac suveran, pentru mușcătura de șarpe, nuiaua de alun — uneori singură, alteori alături de alte mijloace. Așa de exemplu într-un descîntec din județul Dîmbovița, în prima sa parte — unde se povestește cum a fost mușcat pacientul și cum el se văita de durere — ni se spune apoi că:

„Şi nimeni nu l-a văzut/Şi nimeni nu l-a auzit,/ Fără numai vîrful alunului,/Roada pămîntului/Şi rădăcina cornului"[107]. Aceste plante, personificate, îl consolează pe pacient, asigurîndu-l că se va însănătoşi curînd cu ajutorul lor: „Taci, nu plîngea (sic)/Şi nu te văicăra,/Că noi leacul ţi l-om da . . ."[108]. În alt descîntec, tot din Muntenia, nuiaua de alun împreună cu viţa de vie ne sînt înfăţişate ca leacuri pentru cel muşcat de şarpele veninos. Cînd pasărea mitică, invocată de vrăjitoare, este întrebată ce remediu oferă bolnavului, ea răspunde: „Apă ne-nceputâ de la puţ adusă,/Nuiaua de alun, viţă retezată/Peste gard aruncată — /Muşcătura de şarpe vindecată"[109]. Aceleaşi leacuri — în plus cornul — apar într-un descîntec din Moldova: „Adu lemn de corn,/Tufă de alun/ Şi viţă de vie,/Leac de muşcătură/Şarpelui să fie!" . . .[110] Într-un descîntec din Muntenia [111] însăşi Maica sîntă Măria îi descopere pacientului remediile ca să-l liniştească: „Nu te mai văita, că leacul ţi-e găsit . . ., /Para de argint,/Lemn de corn, nuia de alun . . ."[112] În fine, într-un alt descîntec, tot din Muntenia [113], nuiaua de alun este indicată ca leac sigur, în chipul cel mai direct: „A plecat cutare pe cale, pe cărare,/S-a-ntîlnit cu vipera-n cale./El pe viperă-a călcat,/Vipera s-a-nveninat/ Şi pe el l-a muşcat./Şi leacul i l-am căutat/Şi l-am aflat/În nuiaua de alun . . .."[114] În citatul descîntec din Moldova, alunul apare chiar drept elementul care a provocat pieirea şarpelui vinovat: „Şarpele a plesnit/La un loc cu naşul,/Naşul alunaşul . . ."[115]

Cît priveşte practica ce însoţeşte formula de incantaţie contra muşcăturii de şarpe, în diferite regiuni ale ţării ea nu poate fi săvîrşită fără vărguţa de alun, precum aflăm din informaţiile culegătorilor de folclor, care nu s-au limitat numai la înregistrarea textului descîntecelor.[116] Faptul acesta ne este relatat în toată claritatea chiar de unele incantaţii — atestate atît în Muntenia cît şi-n Moldova — care sfîrşesc stereotip cu versurile: „Cu alunul am descîntat,/Muşcătura s-a vindecat."[117]

Uneori, cînd cineva e muşcat de un şarpe, apa neîncepută cu care i se va spăla rana nu e descîntată numai cu o singură vargă, ci cu „trei vergi de alun" înmănunchiate. E numărul fatidic care joacă un rol aşa de însemnat pe terenul magiei.[118]

Dar nuiaua de alun e utilizată şi de alte vrăji, cum e de exemplu una în contra brîncăi (erizipel), care e atestată în Oltenia [119] şi la care „se descîntă cu lemn de alun, ca să fugă brînca"[120].

De asemenea, la un „descîntec de viermi" din Transilvania, „descîntătoriul sau descîntătoarea se duce înainte de răsăritul soarelui la un soc cu *o botă de alun* în mînă şi cu bota aceea loveşte mereu în tot timpul cît rosteşte versurile descîntecului"[121]. La unele vrăji pentru tămăduirea muşcăturii de şarpe, se întrebuinţează, precum am văzut deja, coaja de alun,[122] după cum la altele este folosită pînă şi „mizga de alun verde"[123]. În fine, nu putem să nu amintim că, în regiunile de munte ale Moldovei,

unde există gușați, bățului de alun i se atribuie virtutea de a face să dispară lesne gușa prin simpla ei atingere, și iată cum: « Cine are gușă, sîmbătă seara, cînd toacă popa de vecernie, să ieie un băț de alun, să se bată peste gușă cu el de 3 ori, dacă vrea să-i treacă și să zică: „Popa toacă,/ Gușa seacă“[124]». Referindu-se în special la descîntecele contra mușcăturilor de șarpe, ca și la practicile însoțitoare, din care nu lipsește mlădița de alun, rezultă din ele că șerpii se tem grozav de ea. În unele din aceste descîntece, e vorba de moartea șarpelui vinovat, prin lovirea lui cu nuiaua de alun, iar în altele este numai amenințat că va fi bătut și ucis cu ea. Sébillot ne informează că în Franța, în provincia Poitou, „o reptilă este lesne ucisă, dacă e lovită ușor cu o mlădiță de alun, care n-a avut niciodată fructe.“[125] În plasa Ille-et-Vilaine însă, „orice nuia din acest lemn e bună pentru a-l ucide“[126]. Și mai categoric încă, în această privință, se exprimă Sébillot aiurea, referindu-se la aceeași regiune: „În ținutul Fougères, șerpii mor îndată ce au fost atinși cu o creangă de alun“[127]. Dar așa cum alunul este fatal pentru reptile, alte esențe de arbori afectează la fel de grav celelalte ființe, printre care și animalele domestice sau adesea și pe om. În consecință, nu orice fel de nuiele sînt bune pentru mînatul sau pentru paza vitelor, ci trebuiesc alese în acest scop numai din acelea care sînt complect inofensive ori chiar care favorizează dezvoltarea prosperă a lor. În departamentul Finisterre, țăranii știu că dacă cineva ar comite imprudența să atingă o vită, oricît de ușor, cu o nuia de arțar sau de soc, îi provoacă moartea.[128] Cică o vrăjitoare din ținutul Saint-Claude — după însăși mărturia ei — ar fi cauzat moartea mai multor vaci din sat, prin simpla lor atingere cu o anumită vargă, în timp ce pronunța și o formulă incantatoare adecvată.[129] Apoi, mărturii documentare franceze, din secolul al XVII-lea, atestă că cei osîndiți pentru vina vrăjitoriei erau bătuți anume cu vergi de soc, în credința că acestea le produceau cea mai mare suferință.[130] Țăranul francez din Normandia crede că toiagul — în special cînd e dintr-un anumit lemn — îl sperie și pe dracul, sau orice duhuri rele. De aceea, toiagul e considerat acolo că e dotat cu puterea de a-l apăra pe purtător în timpul nopții, în contra duhurilor rele. Dacă-l înfingi în pămînt la vederea lor, acestea fug îndată și nu-ți mai pot face nici un rău.[131]

Dintr-un basm sîrbesc aflăm că un tînăr cioban — dăruind sfîntului Petru un mare număr de suflete, prefăcute în oi de către un diavol cu chip omenesc de unchiaș — capătă de la acest sfînt, în schimb, un toiag vrăjit,[132] care avea darul de a-i înspăimînta de moarte pe draci, oriunde s-ar fi aflat ei și oricît de mulți ar fi fost. Cu toiagul acesta, izbutește eroul să alunge pe toți dracii, care bîntuiau de ani de zile o cetate și astfel a dobîndit, drept răsplată, pe fiica împăratului de soție.[131] Dar același efect exterminant ca și toiagul are asupra spiritelor rele și nuielușa de alun. Foarte semnificativ pentru aceasta este un alt basm sîrb, cu

tema ciobanului ajuns ginere împărătesc. El povestește cum eroul, care o ducea acasă pe prințesa răpită de diavol, a reușit să scape de urmărirea acestuia și chiar să-l răpună cu ajutorul unei vărguțe de alun. Cînd tînărul cioban a văzut că dracul vine ca o furtună năprasnică spre dînșii, „sare la un tufiș de alun și rupe o nuielușă, apoi se oprește și stă locului . . ."[134] Așadar, mlădița de alun ne apare aici ca o armă salvatoare, care îi dă eroului curajul de a se opri din fugă și de a-l înfrunta pe dușmanul său de moarte. Iar cînd dracul se apropie de tînăra pereche și se năpustește asupra ciobanului cu gînd să-l piardă, „el îl plesnește cu nuielușa de alun."[135] Aceasta are drept efect nu numai că dracul nu s-a mai putut atinge de cei doi fugari, dar că el a crăpat de necaz și s-a prefăcut în mici fărîme.[136]

La slovaci e credința în popor că de nimic nu se teme mai tare dracul decît de varga de măceș. În această privință, ea stă pe același plan cu agheasma sau cu crucea. O ilustrație a acestei credințe ne-o oferă basmul cu tema plecării la iad a unui tînăr preot, că să scoată de la draci contractul prin care le fusese el dăruit de către tatăl său îndată după naștere. După sfatul unui cerșetor, care cică nu era decît un înger schimbat la față, eroul se duce la iad avînd într-o mînă agheasmatarul cu pămătuful de stropit, iar în alta, trei nuiele de măcieș înmănuncheate. Reușind să pătrundă în iad, unde fu îndată înconjurat de draci, el „a început a-i stropi tare /cu agheasmă/ și a-i lovi [cu vergile de măceș] și în timpul acesta striga mereu: Dați-mi ce-i al meu!. . . ."[137] Dracii urlau de spaimă și de durere, „dară lui nici că-i păsa de asta, ci îi stropește întruna [cu agheasmă] și-i bate [cu vergile de măcieș][138]". Cu chipul acesta, eroul izbutește să capete contractul. Ba tot de frica nuielușelor de măceș și a agheasmei, dracii îi arată, la dorința sa, și patul de osîndă veșnică pregătit pentru crudul tîlhar „Mataj"[139].

Citatele basme — sîrb și slovac — ne permit să constatăm într-un chip mai concret cît de tare se tem duhurile rele de vargă sau de toiag — atunci cînd acestea sînt dintr-un anumit lemn — și totodată să înțelegem de ce vrăjitorii cu vrăjile lor, care sînt suspectați de popor că au strînse legături cu diavolul, nu au nici ei vreo putere față de cel înarmat cu un asemenea mijloc de apărare. La francezi țăranii din Vendée și din Anjou cred că un băț de moșmol îi poate pune pe fugă pe vrăjitori. De aceea ei atîrnă de plafon în staulele vitelor creanga unui astfel de arbore, în convingerea că ele vor fi apărate de primejdia oricăror vrăji.[140] În același scop al protejării contra vrăjilor și contra spiritelor răufăcătoare, țăranii din Basse-Bretagne pun adesea o crenguță de moșmol în leagănul pruncilor.[141] În regiunea cea mai de sus a munților Vosgi, circulă credința că, cu ajutorul *vergii de alun*, își pot regăsi drumul cei ce s-au rătăcit prin pădure din pricina unui vrăjitor, care le-a făcut farmece. Într-un asemenea caz, cel rătăcit taie o creangă de alun și, după

ce a făcut de trei ori semnul cruii, se-ntoarce spre lună sau — dacă n-a răsărit încă — în direcția unde va răsări, adresîndu-i următoarea apostrofă cu invocația căpeteniei dracilor: „Luxe, je te commande de me désenchanter, au nom du grand diable Lucifer!" ... În momentul acela el lovește cît poate de tare cu nuiaua tulpina de la tufișul din care a tăiat-o. Se crede că rătăcitul își va afla îndată drumul sau cărarea și că, totodată, vrăjitorul vinovat va avea de suferit un rău neașteptat.[142] Aici pare bizară — deși în magia poporului e un fapt care apare destul de frecvent — coexistența în această contra-vrajă a unor elemente așa de contradictorii: pe de-o parte, semnul crucii, care precede formula-apostrofă către lună, iar pe alta invocația căpeteniei iadului din această formulă — adică făcîndu-se, în același timp, apel la Dumnezeu, ca și la dracul, pentru atingerea scopului urmărit. Nu e de mirare dacă țăranul francez atribuie anumitor nuiele — pregătite în condițiile speciale — puterea de a vindeca diferite boli la oameni sau la vite, dat fiindcă acestea, în conformitate cu credințe populare de circulație universală, sînt de cele mai multe ori provocate de vrăji sau de prezența duhurilor rele. Astfel, o mlădiță verde despicată la un capăt cruciș, dacă e pusă în gura unei oi bolnave, iar apoi așezată la soare ca să se poată usca iute, vindecă oaia: îndată ce mlădița s-a uscat bine, și oaia s-a făcut sănătoasă![143] Apoi, cu o vărguță tăiată dintr-un anumit arbore se poate opri hemoragia sau lecui și alte boli.[144]

În basmul românesc, din Bucovina, despre Petrea Făt-Frumos, eroul reușește cu ajutorul unei mlădițe de măr să redea vederea unui moș și babei lui, care fuseseră orbiți de niște zîne rele. După ce le-au adus ochii de la zîne și i-au așezat în locul lor în orbite, i-au spălat mai întîi cu apă moartă, de s-au prins, apoi cu apă vie, de i-a făcut să se miște, iar la urmă, ca să poată vedea, „au luat o smicea de acelea de măr și au plesnit o dată peste ochi, nu tare, și l-au întrebat pe moșneag:

— Vezi, moșule?

— Ca prin sită, răspunse el.

Mai dă a doua oară și apoi iară-l întreabă:

— Vezi, moșule?

— Ca prin ciur! fu răspunsul.

Mai dă și a treia oară și-l întreabă iarăși:

— Vezi, moșule?

Moșneagul atuncia a sărit drept în picioare și i-au zis:

— Văd, dragu mieu, ca un copil de șepte ani!" ...

Apoi la fel a procedat și cu baba.[145]

La ciobanii francezi, dar mai ales la ciobănițe, e frecvent atestat — în diferite părți ale țării — obiceiul de a-și pregăti vergi sau bețe cojite, care se taie în ajunul anumitor sărbători (cum e de ex. Sf. Ion de vară); iar uneori ele sînt duse și la biserică, spre a fi sfințite sau binecuvîntate.

Apoi, sînt atîrnate în stînă deasupra turmei, ca s-o păzească de boale și de vrăji, iar parte din ele servesc tot timpul anului la păzitul oilor, cînd sînt mînate la pășune.[146] Demn de relevat e faptul că la Dompierre, loc de pelerinaj, vin pelerini mulți din lumea rurală, care aducînd cu ei toiege cojite parțial — *cu coaja tăiată în linie spirală* — le cufundă în apa cișmelei sfîntului Etton. Acestor ciomege li se atribuia virtutea specială de a apăra caii de diferite boli; de aceea, sînt atîrnate prin grajduri la întoarcerea din pelerinaj.[147] Alți pelerini francezi, care merg la vestitele izvoare de la „Mont-Beurvay", își procură vergi de alun și în prima miercuri din luna mai, în timp ce beau apă, din aceste izvoare tămăduitoare, înainte de a răsări soarele, aruncă fiecare din ei pe deasupra umărului stîng varga adusă, în credința că astfel va împiedica bolile de a-l atinge în cursul anului acela. Pentru ciobănițele din regiunea Berry și din munții Vosgi, cel mai bun mijloc de a se pune la adăpost de orice primejdie din partea vrăjitoarelor este varga de alun, pe care o țin totdeauna la-ndemîna lor. Iar la Saintonge, bățul de alun, tăiat în ajun de Rusalii, e considerat a fi suveran împotriva vrăjilor de orice fel.[148] Dar vergile sau bețele de alun — după credințele țăranilor francezi — apără nu numai pe om și vitele lui de boli ori de vrăji, ci ele sînt în stare să ocrotească de asemenea recoltele cîmpului împotriva omizilor și în general a oricăror insecte sau animale vătămătoare, precum și împotriva vrăjilor rău intenționate. Astfel, fiecare locuitor din regiunea muntelui Morvan are grijă să-și pună pe terenul cultivat al proprietății sale mlădițe de alun sfințit în prima duminică a lunii mai, pentru a le feri de eventuale primejdii, ca cele mai sus menționate.[149] La fel, țăranii din Dauphiné obișnuiesc să-nfingă pe ogoarele lor cu rapiță sau varză, la fiecare colț, cîte o nuia de alun tînără, chiar din anul acela, pentru a extermina omizile. Numai la un singur colț nu se împlîntă nici o nuia, întrucît acela e socotit a fi deschizătura pe unde omizile vor putea ieși. Actul înfingerii bețelor se săvîrșește înaintea răsăritului soarelui sau înaintea asfințitului soarelui, în timp ce se rostește formula exorcizantă, prin care este invocat și ajutorul divin: „Gîndacule rozător, eu te alung în numele Domnului nostru Iisus Hristos!"[150].

Dar alunul mai este considerat la români, în popor, ca o armă foarte eficace împotriva grindinei, căci „*cu un băț de alun* și cu toporul, se amenință nourii și se abat înspre păduri".[151] Uneori, bagheta, cu care abat „șolomonarii" sau „pietrarii" grindina, poate fi și din alt lemn. Așa, un pietrar din Bucovina [152] „se lega peste trup în cruciș cu un lemn de clocotici și avea o *vargă de clocotici* în mînă . . .". El stă de vorbă cu grindina personificată, care, venind pînă la hotarul păzit de dînsul îl roagă umilită: „Dă-mi drumul că crăp!" Pietrarul însă o ține-n friu cu varga și n-o lasă să se ducă decît acolo unde vrea el. „Dacă n-ar fi avut varga cea de clocotici în mînă, nu l-ar mai fi întrebat; da așa, nu se putea

apropia."[153] Tot în Bucovina, aflăm că aiurea,[154] pietrarul alungă piatra dezbrăcat în piele și cu cojocul întors pe dos, *avînd în mînă un bețișor de scobit*, în care se află grîu sfințit de la 12 litii.[155] Alteori, grindina e alungată cu o mlădiță de mîțișori de la Florii.[156]

În Franța, de asemenea, varga de alun, sau chiar dintr-un alt lemn, joacă un rol important în credințele populare cu privire la grindină. Țăranul francez atribuie și el unor anumiți vrăjitori — corespondenții „șolomonarilor" noștri — puterea de a dispune după plac de grindină. Acești vrăjitori nu numai că o pot purta pe unde le este voia, dar ei pot și provoca grindina atunci cînd doresc. În Normandia, vrăjitorul presară făină pe fața apei la un izvor sau la o fîntînă și apoi o bate cu o vărguță de alun.[157] Scenariul magic al acestei practici ne oferă o formă clasică a tipului imitativ: în adevăr, așa cum se tulbură apa limpede a izvorului amestecată cu făina, tot așa se va tulbura și cerul — chiar dacă puțin mai înainte a fost perfect senin — ceea ce are ca efect că se adună îndată nori grei, negri și începe să bată grindina, spaima ogoarelor. În unele regiuni ale Franței, ca în Saintonge, se crede că și unii popi pot face să bată piatra — unde vor și cînd vor — lovind cu o vargă apa unui rîu, a unui lac sau a unei cișmele.[158] Iar în regiunea Bourbonnais, cică un vrăjitor, bătînd cu o vargă apa rîului, a stîrnit o furtună năprasnică.[159] Această superstiție este atestată documentar la francezi încă de la începutul secolului al XVII-lea, și anume în anul 1618, cînd la un proces în contra unor vrăjitori, care stîrniseră o furtună mare cu grindină ce a făcut ravagii, o femeie a mărturisit în fața judecătorului că a bătut împreună cu alții apa unei cișmele cu niște bețe albe — adică despuiate de coajă — în timp ce pronunțau formula imperativă adresată grindinei: „Gresle, tombe sur les bois!"[160] Nu mai puțin interesant este și faptul folcloric că — după credința țăranilor francezi — însuși vîntul poate fi oprit de a mai sufla într-o anumită direcție și poate fi îndreptat într-o alta, sau pur și simplu bătut și alungat ca o ființă foarte inoportună. După o legendă despre sfîntul Médard (dial. „Mézard"), cică acesta fiind tare hărțuit și tulburat de vîntul de miazănoapte, a ridicat toiagul său împotriva lui, bătîndu-l fără cruțare și gonindu-l din urmă pînă la o stîncă, unde se afla o gaură.[161] Aici, înfingîndu-și toiagul în stîncă i-a poruncit vîntului: — „Suflă, vîntule, cît ai pofti, însă în partea asta tu n-ai să mai sufli!" Și așa s-a întîmplat, cum a poruncit sfîntul.[162]

În basmul breton, publicat, sub titlul *La princesse Troncolaise*, eroul — fiind trimis de rege cu o corabie s-o aducă pe această frumoasă prințesă — capătă de la un uriaș providențial o vărguță miraculoasă, cu care-i putea comanda să sufle vîntului pe care-l dorea: „Alors, le vieillard lui donna ... une baguette blanche pour obtenir un vent favorable du côté ou il tournera ..."[163]

Într-un alt basm. tot din Bretagne, eroul, voind să aibă un vînt propice pentru pînzele corăbiei sale, a făcut în nisipul de pe plajă semnul crucii cu o baghetă albă.[164]

Revenind la alun, al cărui rol e de o importanță pregnantă în magia românească, vom mai relata credința, atestată în Moldova meridională, — satul Țepu, fostul județ Tecuci — că „dacă ai un băț de alun și umbli cu el, ai noroc“[165]. În legătură cu această credință, ni se pare foarte semnificativ că la țiganii din satul Țepu este atestat obiceiul ca mirele să dăruiască „socrului său și soacrei, precum și cumnaților cîte un băț de alun cît se poate de meșteșugit lucrat.“[166]

Dar varga fermecată joacă un rol însemnat în magia populară nu numai la români, francezi sîrbi, și slovaci — precum s-a putut vedea din cele deja relatate — ci și la multe alte națiuni europene, și chiar din alte continente. La popoarele moderne ale Europei, orientîndu-ne după folclorul lor, constatăm că ea este în general tot de alun. Astfel, la germani de asemenea, în lumea rustică, apare curent ca instrument al magiei nuiaua de alun, deși se-ntîmplă adesea — mult mai rar — să fie și dintr-un alt lemn, și anume din pațachină [167] sau din salcie[168]. Acest popor, la care nuielușa magică e atestată documentar, începînd încă din secolul al XII-lea[169], posedă date bogate și descrieri ample cu privire la ea. În conformitate cu tradiția folclorică germană, nuielușa în chestiune trebuie tăiată dintr-o creangă foarte tînără, nu mai veche de un an, iar lungimea sa, după regiuni sau chiar după localități, poate varia între 2 și 4 picioare.[170]

Cu privire la formă, relatăm că în adevăr, așa cum a afirmat J. Grimm, aspectul tipic pe care-l prezintă, la germanii de pretutindeni, nuielușa magică este acela al unei mlădițe bifurcate la capătul ei superior. Ea este denumită cu termeni folclorici speciali „Zwiesel“ sau „Zwispel“[171]. Forma aceasta e atît de specifică poporului german, încît la alegerea crengii de alun (ori chiar și de altă esență) destinate a fi transformată în bagheta magică, trebuie să se țină seamă și de poziția ei acolo la tufa și locul unde a crescut. Astfel, nu orice nuia bifurcată este bună, ci numai aceea care e situată în așa chip, încît razele soarelui cînd răsare, ca și atunci cînd el apune, pot trece fără nici un impediment chiar prin interiorul unghiului alcătuit de cele două laturi ale furcii![172]

Dar deosebit de interesante sînt o serie de condiții care trebuiesc îndeplinite la tăierea nuielușii pentru ca ea să fie învestită cu eficacitatea cuvenită. În consecință, ea nu poate fi tăiată de oriunde sau oricînd și orișicum, ci precum am văzut, de la o anumită tufă avînd o poziție aparte în raport cu soarele; apoi, tăierea are loc într-un mod cu totul deosebit, vădit solemn și numai la anumite zile ale săptămînii, sau chiar la sărbători mari și la un anumit ceas din zi, însă mai cu seamă din noapte. Astfel, ca să exemplificăm concret aceasta cu date folclorice germane, ea se taie, după regiuni, la Sînziene, sau în Vinerea Patimilor, la miez de noapte

ori ziua la ceasul amiezii, sau încă duminica înainte de răsăritul soarelui, cînd e lună nouă . . .[173]. Ruperea sau tăierea crengii alese se săvîrşeşte cu un adevărat ritual. După informaţiile lui J. Grimm, „cel ce vrea s-o rupă merge într-o duminică pe la revărsatul zorilor, între orele 3 şi 4, în tăcere absolută, spre nuia, îşi întoarce faţa spre răsărit, face 3 plecăciuni înaintea nuielii şi zice: *Dumnezeu să te binecuvînteze, mlădiţă de soi şi creangă văratică!*" Grimm ne mai spune că acelui moment îi sînt consacrate şi speciale formule de incantaţie.[174] După Wuttke, cel ce doreşte să-şi procure o nuieluşă magică trebuie să meargă de-a-ndărătelea spre tufişul de alun cu creanga aleasă; iar atunci cînd ajunge la el să petreacă printre picioare nuiaua vizată şi numai după ce o aduce în acest chip în faţa lui s-o taie. Concomitent cu tăiatul, el spune un descîntec special destinat acestei operaţii. Apoi, tăierea nu poate avea loc cu orice fel de cuţit, ci numai cu un cuţit nou de tot, care nu a mai fost folosit pîn-atunci niciodată. În fine, neobişnuit de semnificativ ne apare faptul că *mîna stîngă, cu care se apucă creanga spre a fi tăiată, nu trebuie să fie goală, ci înfăşurată bine cu un prosop alb, în aşa chip încît să nu atingă direct creanga respectivă.*[175] Deşi datele folclorice germane relatate din cele două surse mai sus citate sînt întrucîtva diferite, ele se armonizează perfect, completîndu-se. Avem a face, după ambele, cu aceeaşi atitudine de veneraţie faţă de creanga sortită a deveni nuieluşa magică, întocmai ca în faţa unui obiect sacru. Nu interesează că aici sînt implicate adesea şi unele motive creştine, care, desigur, s-au substituit altora mai vechi, cum era de altfel foarte natural. Vom relata, între acestea, o practică răspîndită în mai multe regiuni ale Germaniei, avînd menirea de a-i întări vergii magice într-un mod excepţional puterea de a face minuni. Ea constă în aceea că e ascunsă abil în veşmintele unui prunc care se botează şi astfel participă împreună cu el la ceremonia botezului.[176] Apoi, în legătură cu importantul rol al nuielei de alun la germani, ca şi la români, în vrăjile contra muşcăturilor de şarpe, nu putem să nu amintim legenda înregistrată de fraţii Grimm despre Maica Domnului, care — mergînd în pădure să culeagă fragi pentru pruncul Iisus şi fiind urmărită de o viperă — s-a ascuns după un tufiş de alun şi numai aşa a reuşit să scape de veninosul şarpe. Cică atunci Maica Sfîntă a binecuvîntat alunul să fie pe veci apărătorul oamenilor în contra şerpilor: „Aşa cum tufişul de alun a fost acum apărarea mea, aşa să le fie el pe viitor şi celorlalţi oameni!" Şi povestea se-ncheie cu concluzia: „De aceea, din cele mai vechi timpuri, o creangă verde de alun este cea mai sigură apărare împotriva viperelor, a şerpilor şi a tot ceea ce se tîrăşte pe pămînt."[177] Evident, în cazul de faţă, avem a face, pe de o parte, cu o creştinare *sui generis* a unei străvechi practici, consacrată de tradiţia folclorică a multor popoare din Europa — aceea a utilizării vergii de alun în contra şerpilor veninoşi — iar pe de altă parte, constatăm că această practică a dat

naştere unei legende etiologice, care vrea să explice, printr-o interpretare exclusiv creştină, de ce se atribuie alunului o forţă salutară atît de decisivă în cazul cînd oameni sau vite sînt muşcaţi de şerpi. În epoca precreştină, nuieluşa magică era pusă de germani în legătură cu zeul Wuotan, împlinitorul dorinţelor credincioşilor săi.[178] În cursul evului mediu, ea apare şi-n ipostazul legendar al nuieluşii de aur, la germani, precum ne-o atestă eposul lor *Nibelungenlied*, care a luat naştere în cursul secolului al XII-lea. Aici, cîntul XIX — unde se povesteşte despre aducerea bogatei comori a Niebelungilor, zestrea Krimhildei, la Worms, spre a fi dată în stăpînirea ei directă, după moartea lui Siegfried — ne oferă un loc celebru, care păstrează în toată splendoarea sa fantastică amintirea baghetei magice de aur şi a miracolelor ce i se atribuiau de către poporul german. Iată-l: „Der wunsch der lac dar under, *von golde ein ruetelîn der daz* het erkunnet, *der möhte meister sîn wol in aller werlde über ietslîchen man* . . .“[179] De altfel, vergile metalice — din diferite metale, nu numai din cele preţioase — îndoite în cele mai variate chipuri, ne sînt atestate în trecut la germani, ca şi la alte naţiuni, îndeplinind frecvent funcţia de baghete magice [180]; iar unele vestigii despre această funcţie a lor ne oferă şi folclorul popoarelor Europei. Bagheta magică are la germani faima, în popor, de a descoperi lucruri şi fenomene invizibile, introducîndu-ne în sfera plină de mister a supranaturalului. Astfel, ei i se atribuie însuşirea miraculoasă de a dezvălui comori ascunse sub pămînt, zăcăminte de aur, de argint, de aramă, de plumb, de fier . . . Însă cu deosebire a fost ea utilizată pe o scară foarte întinsă în tot cursul evului mediu şi în epoca modernă, pînă aproape în vremea noastră, la descoperirea izvoarelor. De obicei, numai după indicaţiile date în prealabil de oameni iniţiaţi, care ştiau s-o mînuiască şi să interpreteze just mişcările ei, se săpau puţurile şi se proceda la construirea de cişmele în locurile lipsite anterior de apă potabilă. Dar ce apare şi mai uimitor, cu ajutorul baghetei magice se puteau afla hoţii, precum şi lucrurile furate şi se identificau asasinii . . .[181] De asemenea, la germani, se atribuie baghetei magice puterea de a deschide cu uşurinţă orice poartă sau uşă încuiată, orice lacăte,[182] fie ele cît de solide, şi orice fel de încuietori, de lanţuri sau zăvoare, făcîndu-le să se spargă, să se sfărîme ori să sară din loc, prin simpla lor lovire sau chiar numai prin atingerea lor cu bagheta.[183] Această funcţie a baghetei este ilustrată şi de un basm din colecţia fraţilor Grimm, intitulat *Die Rabe*, după care eroul plecat s-o elibereze de vraja ei pe o prinţesă blestemată de mama ei să se prefacă în cioară, a răpit prin vicleşug, de la trei tîlhari, trei obiecte miraculoase, ce i-au făcut accesibil drumul pînă la castelul unde se afla prinţesa şi i-au înlesnit întîlnirea cu ea. Printre aceste obiecte, era şi un toiag, care putea desface orice încuietori. Astfel, cînd eroul a ajuns la castel şi a găsit poarta zăvorîtă, „el a lovit cu toiagul în poartă şi îndată ea s-a deschis“.[184]

Cele mai multe din proprietățile mai sus relatate, pe care poporul german le atribuie baghetei magice, se caracterizează prin aspectul lor divinatoriu prin excelență. Bagheta ni se înfățișează astfel ca un minunat instrument, care aruncă lumină asupra tainelor celor mai ascunse, ca un ochi revelator a cărui privire străbate întunericul cel mai nepătruns, iar uneori ca un glas profetic care călăuzește la descoperirea de lucruri și fapte, ce nu pot fi descoperite pe nici o altă cale.

Ne surprinde însă în mod cu totul deosebit să constatăm că încă pe la sfîrșitul secolului al XVII-lea — adică aproape cu trei secole înainte de vremea noastră și un secol și jumătate înainte de a-și fi publicat Jacob Grimm erudita sa mitologie — a apărut la Paris o carte care tratează despre bagheta divinatorie, prezentîndu-ne un material folcloric foarte bogat, cu cele mai importante date referitoare la ea. Autorul acestei cărți, De Vallemont, un preot iezuit, care trecea totodată drept un autentic cercetător științific — avînd o serioasă pregătire în domeniul fizicii, la timpul acela — nu a scris-o nicidecum din intenția de a înregistra fapte de folclor, ci dimpotrivă, cu scopul de a combate și repudia, ca om de știință, dar nu mai puțin și ca preot, niște superstiții întunecate de natură „diavolească“! Lui însă nici prin minte nu-i va fi trecut, desigur, că această carte a sa — bazată pe documente folclorice din cele mai autentice — va rămîne, pentru etnografia franceză și în general pentru etnologie, o excelentă sursă, de care nu se vor putea dispensa cei ce vor să studieze bagheta magică. Astfel, aflăm de la el, că, pe vremea sa, vărguța de alun era frecvent folosită pe de o parte de „mineralogi“, spre a descoperi mine de aur și de argint,[185] iar pe de alta, de fîntînari, care căutau cu ajutorul ei vine subterane de apă potabilă. De Vallemont atribuie primului uz o vechime mai mare de două secole, iar celui de al doilea, vechimea de un secol. Evident, aici el se-nșală, fiindcă tradiția ambelor uzuri este cu mult mai veche, întrucît nu poate fi îndoială că ea străbate nu numai întregul ev mediu, ci își implîntă adînc rădăcinile în cea mai depărtată antichitate. Dar la amintitele uzuri ale baghetei de alun autorul vine să mai adauge încă unul, pe care ni-l prezintă ca pe o noutate pentru publicul cetitor de atunci și care era „en vogue“ chiar pe cînd trăia el. Iată ce ne face cunoscut De Vallemeont: „... nous venons d'apprendre qu'un paysan du Dauphiné s'en sert *pour suivre à la piste des voleurs et des meurtriers* ...“[186] El ne dă informații foarte precise cu privire la identitatea și adresa subiectului, care utiliza în acest scop bagheta divinatoare. Aceasta e „Jacque Aymar, paysan de S. Verran près de Saint Marcellin en Dauphiné, qui est devenu si fameux depuis qu'il a découvert par le moyen de cette baguette un insigne meutrier, qu'il a suivy durant plus de 45 lieuës, guidé par ce simple instrument ...“[187] Demn de reținut însă este faptul că una și aceeași persoană, anume același Jacques Aymar — care urmărea asasinii și tîlharii și

știa să găsească lucrurile furate, în locurile unde erau ascunse — mînuia bagheta tot așa de abil și pentru a descoperi izvoare, mine metalice, comori . . .[188]. Ceea ce-i interesant de remarcat este că mînuitorul baghetei divinatoare e un țăran, precum ne relatează în repetate rînduri autorul. Este, firește, un indiciu clar pentru sursa autentic folclorică a uzului. Dar aceasta nu înseamnă că el se limita exclusiv la sfera rurală. Uzul căutării de izvoare sau de mine cu bagheta divinatoare trecuse de mult, în Occident, barierele satului, fiind captat de reprezentanți ai claselor superpuse și adesea chiar de intelectuali, căci el oferea o carieră sigură și mai ales una din cele mai rentabile. Dar faptul acesta nu infirmă nicidecum puritatea folclorismului baghetei divinatoare, ci el vine să ilustreze încă un caz plin de interes, cînd elementul folcloric circulă pe treptele ierarhiei sociale, în toată libertatea, de jos în sus. După datele din cartea lui De Vallemont, bagheta tradițională și cea mai răspîndită se vădește a fi fost, la francezi, tot din lemn de alun.[189] El însă susține că bagheta divinatoare poate fi și din alt lemn, fără ca aceasta să prejudicieze eficacitatea ei. De Vallemont relatează credințe populare, conform cărora lemnul baghetei divinatoare ar varia după scopul ce se urmărește. Astfel „le coudrier est bon pour chercher les veines d'argent; le frêne, pour les minières de cuivre; le pin sauvage, pour le plomb . . .“[190]

În ce privește cea mai prețioasă și mai rîvnită descoperire, a aurului, tot el ne informează că unia complicau bagheta de lemn cu anumite adausuri metalice:“ „. . . pour trouver l'or, il faut mettre des pointes de fer à l'extrémité de la baguette“.[191]

Voind să aducă o dovadă elocventă împotriva unicității alunului — ca material pentru bagheta divinatoare — De Vallemont ne spune că însuși faimosul Aymar se servea „de primul lemn găsit“, ceea ce ni se pare puțin verosimil. De altfel, chiar el remarcă că lemnul cel mai propriu pentru bagheta divinatoare e „cel poros și cel mai ușor“[192]; acestea însă nu sînt însușiri pe care să le posede orice lemn. Dar chiar din faptul că De Vallemont insistă în mod special asupra acestei afirmații, prin contrast cu credința altora că bagheta trebuie să fie numaidecît o vargă de alun, reiese că ea, conform opiniei generale — adică tradiției — se cerea să fie de alun sau, în tot cazul, de preferință de alun.

Cît despre pregătirea baghetei divinatorii, în lumea franceză a secolului al XVII-lea, demn de relevat e faptul surprinzător că o serie de condiții care se cer îndeplinite sînt perfect analoage cu cele relatate deja la germani. De Vallemont ni le înfățișează ca să le combată, neputîndu-și stăpîni indignarea față de cei ce le practică: „Il y en a qui veulent qu'elle [193] soit coupée en pleine lune; mais à dire la vérité, c'est une observation inutile . . .“[194]. Apoi, mai departe, tot despre baghetă ne informează el cu sarcastică ironie, că aceasta „doit, di-on être coupée d'un seul coup, un mercredy, à l'heure planétaire de Mercure“ . . .[195]

El se indignează nu mai puţin împotriva faptului că, la tăierea nuielei destinate a deveni baghetă divinatoare, era uzul de a recita „une petite oraison, qui ne manque jamais d'être bien dévote ces sortes d'occasions"[196]. Evident, este incantaţia, care — precum era şi natural, dacă avem în vedere tradiţiile magico-folclorice — preceda actul tăierii. În acelaşi timp, De Vallemont ne face cunoscut că obiceiul de a descînta nuiaua înainte de a o tăia de la tufa sa, precum şi alte practici rituale în legătură cu ea, existau şi la germani, ceea ce pare să-l irite şi mai mult cînd un compatriot al lui, preot de profesie şi el, le respectă întocmai, aplicîndu-le cu sfinţenie: „. . .les Allemans enchantent auparavant la baguette par des vers qu'ils récitent, comme quelques autres cérémonies impertinentes marquées par Jean Bélot, curé de Milmonts, homme entêté des superstititions e puérilitéz cabalistiques . . ."[197] De Vallemont se ridică cu toată revolta împotriva unor asemenea ritualuri, condamnîndu-le sever, ca pe nişte superstiţii ridicole, şi chemînd la raţiune.[198] Totodată, el le atribuie unor escroci, care, astfel, nu fac decît să complice inutil un fenomen natural — învăluindu-l în mistere şi în miracol — spre a-şi da lor mai multă importanţă şi spre a exploata mai cu folos credulitatea poporului naiv.[199]

Deosebit de interesant pentru folclorist este capitolul în care De Vallemont ne descrie detaliat diferitele moduri de a ţine bagheta divinatoare, cînd este purtată de cineva iniţiat, spre a descoperi o anumită taină dorită. El ne înfăţişează 4 procedee distincte, pe care le ilustrează şi cu desene foarte precise şi sugestive:

1. Nuiaua de alun bifurcată e ţinută cu amîndouă mîinile de capetele furcii, avînd vîrful unghiului înainte;
2. Nuiaua, tot bifurcată, e ţinută în echilibru pe dosul mîinii drepte;
3. Nuiaua dreaptă — alcătuită din 2 segmente, de lungime egală, unite — e ţinută de capete între indexurile mîinilor;
4. O nuia lungă e ţinută de capete cu ambele mîini, fiind uşor curbată în arc, cu convexitatea înainte.

Nu poate fi îndoială că aceste variate moduri de a purta bagheta divinatoare sînt, la origine, specific folclorice. De Vallemont le acceptă totuşi ca valabile pentru atingerea scopurilor urmărite cu ajutorul baghetei în chestiune, scopuri care — după dînsul — nu au absolut nimic miraculos în ele, ci sînt nu se poate mai naturale. El consacră un întreg capitol pentru a dovedi, pe baza a numeroase mărturii — citînd personaje ilustre, cu faimă de savanţi — că utilizarea baghetei divinatoare pentru descoperirea de surse acvatice, de comori, de criminali . . . etc., este perfect conformă naturii.[200] E departe însă de a ne convinge. Nu mai puţin se străduieşte De Vallemont, într-un alt capitol [201], să demonstreze că obiceiul de a folosi bagheta divinatoare pentru ţeluri ca cele mai sus-menţionate nu trebuie nicidecum confundat cu *rabdomantia*

anticilor. În acest scop, el ne înfățișează o serie de exemple, puizate din antichitate, pentru a ilustra adevăratele superstiții rabdomantice și pentru a arăta că acelea s-ar deosebi tranșant de uzul contemporan lui al vergii divinatoare. În realitate, el nu reușește deloc să-l convingă pe cititor de veracitatea tezei sale. Ci tocmai dimpotrivă, cititorul se convinge și mai mult că acest uz se identifică întru totul cu antica rabdomantie ! De vreme ce De Vallemont își dă atîta osteneală ca să dovedească contemporanilor săi că obiceiul căutării de comori, de izvoare . . ., cu ajutorul baghetei divinatoare, se include în sfera naturalistă și anume că aici am avea a face cu un procedeu, care se poate explica perfect fizicește — în special prin atracția magnetică și prin anumite emanații invizibile, în stare să afecteze bagheta, determinînd mișcările ei — că deci nu e vorba de nimic miraculos și de nimic demoniac, înseamnă că, pe vremea sa, obiceiul respectiv trebuie să fi fost foarte răspîndit în masele largi ale poporului francez. El, ca preot, care în același timp se ocupa și de știință, a crezut că găsește un mijloc de a transmuta un obicei vechi din domeniul superstiției pure pe terenul științei. Nu a izbutit însă deloc să-și atingă scopul.

Cartea lui De Vallemont rămîne însă pentru totdeauna o sursă extrem de interesantă pentru materialele folclorice franceze, deosebit de prețioase prin autenticitatea lor indiscutabilă; căci să nu uităm, aceste materiale provin din Franța secolului al XVII-lea![202]

Dar ceea ce ni se pare în adevăr uimitor, este că încă în anul 1853 Academia Franceză numea din sînul ei o comisie pentru a examina un memoriu care-i fusese prezentat „asupra baghetei divinatorii utilizate la căutarea de ape subterane". M.-E. Chevreul, membru al academiei — chimist de specialitate [103] — fiind însărcinat cu alcătuirea raportului, publică în anul următor opiniile sale în cartea cu titlul *De la baguette divinatoire* . . . Fapt curios, concluzia la care ajunge Chevreul — referitor la cauza mișcării spontane a baghetei deasupra locului ce ascunde vine de apă sau metale ori comori îngropate . . . — este că ea nu aparține lumii fizice, cum susținuseră predecesori ai săi de la finele secolului al XVII-lea, din cursul secolului al XVIII-lea și chiar contemporani din prima jumătate a secolului al XIX-lea, care voiseră să încadreze faptul între fenomenele fizice, considerîndu-l drept o acțiune determinată de influența unor fluide impalpabile, a unor emanații de vapori ori de corpuscule invizibile sau sub influența unor forțe latente, cum ar fi electromagnetismul. Ci, după dînsul, această cauză ar aparține „lumii morale", adică spirituale. El însă — spre deosebire de factorii ecleziastici mai vechi sau mai noi — nu atribuia misterioasa cauză dracului și nici lui Dumnezeu, sau vreunor spirite binefăcătoare, ci sufletului omenesc. Și anume, mișcarea baghetei este — după dînsul — „consecința unui act al gîndirii" omului, care poartă bagheta.[204]

Evident, concluzia lui Chevreul, — departe de a oferi o dezlegare satisfăcătoare misterului — nu a reușit nici ea să scoată uzul popular

al baghetei divinatorii din sfera superstiției pure, ci acesta și-a continuat netulburat drumul său tradițional. Interesant este că academicianul Chevreul nu contestă nicidecum eficacitatea baghetei, ci întocmai ca și poporul crede în ea. El nu face decît să se străduiască a o justifica.

Ceea ce am vrut să punem în lumină prin relatarea de mai sus e că obiceiul folosirii baghetei divinatorii — fapt prin excelență folcloric, precum îl considerăm și noi, chiar dacă i s-ar putea afla și unele explicații de ordin raționalist — era pe la jumătatea secolului trecut de mare actualitate în Franța, de vreme ce cel mai înalt for științific al acestei țări de culminantă civilizație a crezut necesar să se preocupe îndeaproape de chestia baghetei divinatorii. În adevăr, în tot cursul acestui secol, pe pămîntul Franței, oameni versați în mînuirea baghetei — așa-numiții, în popor, „tourneurs“ sau „sourciers“ — se-ntreceau în a descoperi izvoare, mine, comori, . . . fiind solicitați și apreciați pretutindeni.[205]

Folcloriștii francezi de marcă din timpul nostru ne dau de asemenea interesante informații referitoare la bagheta divinatoare. Între aceștia, Sébillot ne spune că în cursul secolului al XIX-lea, în unele ținuturi nordice ale Franței, privilegiul de a se servi de baghetă — în special pentru căutarea de izvoare — era ereditar. Se moștenea din tată-n fiu și era recunoscut ca un drept legal al membrilor anumitor familii: „Au millieu du XIX^{e} siècle, on accordait en plusieurs régions de la Normandie, le pouvoir de la faire tourner aux joueurs de la verge d'Aaron, que dans l'Orne on appelait simplement vergette. *Ils avaient obtenu le droit de baguette au moment de leur naissance* et si, tenant à la main une branche tendre de coudrier, ils venaient à passer sur une eau recouverte d'une couche de terre, elle tournait fortement et ils pouvaient reconnaître la force de la nappe à ses mouvements plus ou moins précipités.“[205]

Dar pe cînd în Normandia bagheta aceasta este vărguța de alun, în sudul Franței — ca în regiunea Lauraguais — inițiații în descoperirea de izvoare se folosesc de o creangă de smochin bifurcată. Dacă pe locul pe unde merge purtătorul unei asemenea baghete, aceasta se ridică în sus, e semn că acolo, sub pămînt, curge un izvor.[207]

Tot Sébillot ne mai relatează și detaliul amuzant — dar nu mai puțin autentic ca produs folcloric — că, la bretoni, și anume în Haute-Bretagne, bagheta de alun bifurcată a ajuns să fie utilizată de către un îndrăgostit pentru a verifica dacă este iubit de partenera sa, precum și viceversa de către o îndrăgostită. În cazul cînd purtătorul sau purtătoarea baghetei — trecînd prin apropierea casei unde locuiește persoana iubită — vede că bagheta se-nclină spontan spre pămînt, consideră aceasta drept indiciul cel mai sigur al iubirii![208]

Un alt folclorist francez, Sauvé, care publică materiale culese de la locuitorii din Munții Vosgi, ne confirmă și el existența unei vii tradiții a baghetei divinatoare în această regiune, în cursul jumătății a doua a

secolului al XIX-lea. Ea îndeplinea acolo o triplă funcție, adică așa cum am aflat deja din cartea lui De Vallemont că se petreceau lucrurile în secolul al XVII-lea: „On peut encore arriver à connaître les voleurs, à retrouver et à suivre leurs traces à l'aide de la baguette divinatoire, laquelle fait, de plus, découvrir les sources et les trésors cachés".[209]

Sauvé nu omite de a ne face cunoscut ce formă are bagheta în Vosgi și cum se pregătește:

Se caută o tufă de alun în vîrstă de doi ani și din ea se alege o nuia bifurcată ale cărei ramuri să fie amîndouă chiar din anul acela. Cel ce merge s-o procure trebuie să apuce nuiaua aleasă cu mîna dreaptă și s-o taie cu cosorul pe care-l ține în mîna stîngă, din trei lovituri date de sus în jos. Tăierea se cere să aibă loc înainte de răsăritul soarelui. La a treia lovitură de cosor, cînd nuiaua se desprinde de la tulpina ei, este rostită o scurtă formulă invocativă, într-o latinească alterată, începînd cu numele ebraic al lui Dumnezeu: — „Adonai . . ."[210]

Dar Sauvé descrie de asemenea modul cum este mînuită bagheta în regiunea Vosgilor și cum reacționează ea atunci cînd purtătorul descopere ceea ce caută: „. . .Lorsque vous voulez faire usage de votre baguette, *saisissez-la des deux mains par le manche, et après avoir dressé la fourche en l'air*, récitez à nouveau l'invocation à Adonai. Vous n'arriverez pas plus tôt sur un chemin fraîchement suivi par un voleur, ou sur l'emplacement d'une source ou d'un trésor, que *la fourche, violemment agitée, rapprochera ses deux pointes et s'inclinera vers la terre.*"[214]

Precum se vede, modul de a mînui bagheta și poziția ei în mîinile purtătorului se deosebesc complet în Vosgi de tot ceea ce am cunoscut la cele 4 procedee consemnate în cartea lui De Vallemont. Acest mod atît de distinct trebuie deci adăugat, la acea serie, ca un al cincilea procedeu atestat la francezi.

Desigur, menirea cea mai nobilă a baghetei divinatorii — aceea care i-a atras pe ruralii europeni ca un miraj, în toate timpurile — a fost descoperirea comorilor. Dacă mărturiile folclorice, în această direcție, sînt în general destul de sărace, aceasta nu se datorește faptului că cei ce umblau după comori ar fi fost puțini la număr și că încercările lor de a le găsi ar fi fost rare în trecut, ci se explică în special prin aceea că acțiunea căutării de comori, ca și cea a săpării lor, era înconjurată, mai mult decît oricare alta, în mistere de nepătruns sau în tot cazul foarte greu de pătruns. Pe de altă parte, cei ce se-ndeletniceau cu căutatul și săpatul comorilor păstrau de obicei asupra practicilor săvîrșite de ei cea mai desăvîrșită taină. Între popoarele Europei, ungurii par a fi printre cei dintâi, la cari căutătorii de comori abundă și care au, în această privință, o puternică și veche tradiție. Ei cunosc numeroase credințe și procedee rituale, cu ajutorul cărora se poate atinge idealul cel mai scump al celor mai mulți dintre oameni: dobîndirea bogățiilor pe care le ascunde pămîntul.

E deosebit de semnificativ, la acest popor, faptul că nu oricine poate întreprinde o asemenea acțiune, ci numai oameni inițiați — în general bărbați — care sînt nu numai pregătiți, prin o serie de cunoștințe absolut necesare, dar care, în același timp, se cred predestinați a descoperi comori, întrucît aptitudinea de căutător și săpător de comori e considerată ca un dar înnăscut, ce se moștenește din tată-n fiu; iar cînd băieții lipsesc complet dintr-o familie cu o astfel de tradiție, acest dar e moștenit de fiica cea mai mare. În practicile rituale maghiare în uz la descoperirea comorilor, nuiaua de alun joacă un rol foarte important, decisiv chiar, căci de ea pare a depinde totul. De aceea, cea dintăi grijă a oricărui căutător de comori este de a și-o procura la timpul cuvenit, în fiecare an, pentru că ea trebuie să fie mereu proaspătă și nu e îngăduit să aibă vîrsta mai mare de un an. Data tradițională, cînd are loc tăierea nuielei de alun este noaptea Anului Nou, deși ea nu este singura dată din an destinată acestui scop, dacă avem în vedere toate ținuturile Ungariei. Mai întîi trebuie găsit tufișul de alun cu nuiaua potrivită, care se cere să fie bifurcată sau adesea chiar trifurcată. Se va căuta tufa care să aibă o nuia îngemănată, adică ieșită împreună cu alta într-o singură rădăcină și crescute chiar în anul acela, iar din acestea două va fi aleasă cea socotită a fi mai bună sub toate aspectele.[212] Sau vor fi tăiate chiar amîndouă.Și la unguri, cuțitul ce va fi folosit trebuie să fie nou de tot și să nu mai fi fost niciodată întrebuințat pînă atunci.[213]

Primul lucru pe care-l are în vedere cel ce alege nuielele este ca acestea să fie foarte drepte, provenind dintr-o tulpină dreaptă. Ele trebuie să aibă aceeași lungime.

Uneori, în loc de mlădițe de alun, se pot folosi vergi din viță de vie.[214] Unii dintre săpătorii de comori cred că vergile vor avea o mult mai mare eficacitate, dacă le pun într-o sticlă cu apă, pe care o îngroapă lîngă tufa de alun de unde au fost tăiate, lăsîndu-le să stea acolo timp de trei zile și trei nopți.[215]

Cel ce ia asupră-și grija procurării vergilor e dator să țină post total începînd cu noaptea dinaintea ultimei zile a anului. Iar în ziua ajunului, el trebuie să spună dimineața, la amiază și seara — *precum și noaptea în drum spre aluniș* — o incantație lungă, cu aspect de rugăciune, prin care este invocat Sf. Christof, solicitîndu-i arzător, în diferite chipuri, ajutor spre a izbîndi în cele ce și-a propus:

— „Sfinte Christof, tu carele ești cel mai credincios slujitor al Domnului nostru Iisus Hristos, lăudată fie înțelepciunea ta, din care o scînteie viază în corpul meu!

Lăudată fie îndemînarea ta, din care o fărîmă viază în mădularele mele!

Lăudată fie agerimea vederii tale, din care un strop viază în ochii mei!

Ajută-mă, Sfinte Christof, la lucrul cel mai greu!

Sporește-mi înțelepciuna, mărește-mi îndemînarea, fă să-mi crească agerimea ochilor, pentru ca nici duhurile cerului, nici duhurile iadului, nici duhurile pămîntului, nici duhurile văzduhului, nici duhurile focului și ale apei, nici cele ale arborilor, ale ierburilor, ale stîncilor și pietrelor să nu-mi poată dăuna! Întinde asupră-mi mantia ta de aur, cea nevăzută, pentru ca nimenea să nu mă tulbure!...

Fă cu sabia ta de diamant semnul crucii asupra mea, așa cum fac eu acum cruce în numele tău, pentru ca diavolul să nu-mi pricinuiască mie nici un rău!

Împunge-mă-n inimă cu lancea ta de culoarea focului, pentru ca să țișnească dintr-însa marea taină, care să-mi călăuzească pașii mei drept la comoară!

— Sfinte Christof, tu carele ești slujitorul cel mai de credință al domnului nostru Iisus Hristos, lăudat fie numele tău — Amin!"[216]

Wlislocki ne spune că asemenea rugi incantatoare — în ritualul căutătorilor de comori — există la maghiari în mare număr și că din acestea, care se identifică cu invocația către Sf. Christof, el cunoaște 7 variante numai! Dar de ce anume acest sfînt este invocat, Wlislocki nu dă nici o lămurire. Noi credem că singura explicație plauzibilă rezidă în însuși faptul că numele sfîntului respectiv îl sugerează pe cel al lui Hristos, atît ca aspect fonetic, cît și ca semantism, dat fiind că *Christopf* < Christophoros (= purtătorul lui Hr.). Căutătorii de comori, în riscurile mari pe care le aveau de înfruntat, au simțit nevoia să se pună sub ocrotirea unei puteri supranaturale de mare prestigiu. Dar cum, pare-se, ei se vor fi sfiit adesea să-l invoace chiar direct pe Hristos, adică pe Dumnezeu, ceea ce ar fi constituit o impietate — întrucît treburile lor nu erau totdeauna curate, avînd foarte adesea a face cu forțe demonice — s-au adresat sfîntului Christophor, purtătorului lui Hristos, asigurîndu-și astfel, după credința lor, un sprijin din cele mai temeinice, aproape ca și din partea lui Dumnezeu însuși! Este foarte probabil că această rugăciune — ca și altele de același gen, în care-și dau întîlnire atîtea motive de mitologie și magie populară — să fie continuarea unei străvechi invocații adresate vreunui personaj supranatural din epoca precreștină a ungurilor. Am avea a face deci cu o adaptare mai mult formală la împrejurările religiei lui Hrist a unui text folcloric arhaic, fără însă a i se schimba nimic din esența sa și nici din finalitatea pe care-o urmărea.[217] În sprijinul unei asemenea ipoteze vine și faptul că săpătorul de comori — odată ajuns la tufa de alun, de unde își va procura bagheta — pe cînd recită incantația de mai sus, îndeplinește și ritul unui sacrificiu și anume el aduce acolo inima unei găini negre, pe care o-ngroapă în

pămînt lîngă rădăcina tufei, în timp ce oasele găinii le atîrnă de tufă, iar penele ei le aruncă-n vînt.[218] Aderența intimă dintre incantație și jertfa rituală rezultă nu numai din simultaneitatea acestor două acte, dar mai vîrtos încă din faptul că ritul sacrificiului se reflectă exact în incantație, din care aflăm și cui sînt destinate fiecare din organele păsării jertfite. Astfel Sf. Christof este invocat de asemenea de căutătorul de comori să-i dea tăria sufletească pentru a putea săvîrși așa cum se cuvine acest sacrificiu: „. . .Dă inimii mele putere și curaj ca să le dau dracilor această inimă de găină, duhurilor văzduhului aceste pene de găină, iar duhurilor pămîntului aceste oase de găină"[219].

Într-o altă variantă a acestei incantații, sacrificiul este oferit dracilor prin intermediul Sfîntului Christof, pe care căutătorul de comori îl invocă rugător să li-l împartă: „. . .Iată aici pentru demoni inima găinii, iată oasele și penele ei! Dă-le lor, pentru ca nu cumva să-mi sfărîme măduларele și pentru ca ei să nu mă vadă la nevoia mea, bunule Christof!"[220]

Plin de interes pentru caracterul ritual și totodată solemn al momentului tăierii nuielei, este și modul cum are loc acest act: „El[221] trebuie să separe de tufă nuiaua de alun cu ochii închiși și dintr-o singură tăietură, punînd cuțitul o singură dată și spunînd atunci menționata rugăciune. *Dacă n-o face, îl sfîșie dracii.* Apoi, el trebuie să-nconjoare tufa de 3 ori, sărind într-un picior, și anume pe piciorul stîng, în timp ce spune de asemenea această rugăciune."[222]

Pregătirea nuielei nu este nici ea mai puțin demnă de relatat prin ritualul cu totul specific, pe care-l reclamă: „În ziua de Anul Nou, înainte de a răsări soarele, el cojește nuiaua de alun și după aceea o stropește cu sîngele său, pe care și-l lasă să picure de la brațul stîng și de la piciorul stîng . . ."[223] În fine, trebuie să mai menționăm că, după ce coaja a fost despuiată de pe nuia, e arsă complet, iar cenușa ei este încredințată unei fete nevinovate, ca s-o frămînte în plămada unei pîini nedospite, care va constitui prima mîncare a căutătorului de comori, după postul ținut pîn-atunci.[224] Aceste două operații — pe de o parte, stropirea nuielei cu sîngele propriu, iar pe de alta consumarea cojii alunului sub formă de cenușă amestecată-n pîine — au o semnificație magică specială: astfel, se stabilește o comuniune foarte strînsă între căutătorul de comori și între instrumentul vrăjit, care va fi la dispoziția lui pentru scopurile sale. E un fel de interpătrundere reciprocă — dacă nu chiar o identificare a lor — ceea ce-i face să fie devotați fără rezerve unul față de altul.[225] Se cuvine să relatăm încă, tot aici, și faptul deosebit de semnificativ a respectării castității de către căutătorii de comori — bărbați sau femei — timp de o săptămînă, înaintea tăierii nuielei de alun. Aceeași condiți trebuie s-o îndeplinească ei și înainte de săparea comorii.[226]

În multe părți ale Ungariei, nuiaua de alun poate fi tăiată și într-o zi de duminică, înainte de răsăritul soarelui. Tot la unguri ni se atestă de

asemenea că tăierea nuielelor de alun are loc în special la două săptămîni după lună plină, noaptea ori chiar ziua, cînd e cerul senin, mai ales lunea sau vinerea.[227]

Uneori elementul religios de esență creștină se vădește a fi pătruns, cu acest prilej, mai mult adînc chiar decît am constatat-o în legătură cu citata incantație. Astfel, cînd căutătorul de comori merge la pădure, ia cu dînsul unele cărți de tipic, din care citește pe drum anumiți psalmi și o serie de rugăciuni. Iar cînd ajunge la tufa însemnată, el imploră divinitatea în chipul următor: — „Binecuvîntează-mi și sfințește-mi această vargă“ ![228], sau — „Binecuvîntează aceste vergi și îndrumează-le la comori ascunse; la argint și aur, rugămu-ne ție, Doamne Iisuse, ascultă-ne pe noi acum!“[229] Mai mult, căutătorul de comori îngenunche în fața tufei de alun, și stropește cu agheasmă cele două nuiele alese, adresîndu-le chiar lor următoarea invocație conjurativă: — „Vă conjur pe voi, vergilor, pe viul D-zeu, pe D-zeul cel adevărat, pe D-zeul cel sfînt și pe acela care a făcut cerul și pămîntul și pe noi din nimic! Vă conjur și pe ziua judecății de apoi, pentru ca voi să nu mă îndreptați nici spre armă, nici spre plumb, nici spre fier, nici spre alte nimicuri de-acestea, ci numai spre aur, argint și pietre scumpe și să vă mișcați numai spre tot ceea ce este bun!“[230] Urmează apoi tăierea nuielelor, iar pe urmă ascuțirea lor în formă de săgeată. După ce are loc prepararea lor, începînd cu cojitul — precum s-a văzut mai sus — cele două nuiele se leagă împreună și de acum încolo sînt apte pentru căutatul comorilor. Demn de relevat e că o incantație maghiară, prin care e invocat același Sfînt Christof, imploră să-l ajute pe căutătorul de comori să găsească o nuia cu noroc, în stare să descopere în mod sigur și cu ușurință comorile. Invocația începe chiar cu această rugă: — „*Bunule Christof, îndură-te de mine și călăuzește-mă la o vargă de alun bună*!. . .“[231]

Dar, fapt curios, cerîndu-i aceasta sfîntului, el îl roagă totodată să-l conducă la un personaj supranatural cu numele Terofile, de care depinde nemijlocit aflarea unei bune vergi și căruia el îi oferă prin intermediul lui Christof, drept sacrificiu, un liliac prins înainte de Sf. Gheorghe, legîndu-l de tufa de alun la tăiatul crengii: „. . . Du-mă la Terofile, la cel mai de frunte paznic de comori al tău, pentru ca sărmanul meu suflet să se poată desfăta de comorile tăinuite, pentru ca să trăiesc timp îndelungat numai în bucurie și pentru ca să-ți slujesc bucuros ție multă vreme! Dă-i lui Terofile *acest liliac*, ca să se milostivească de mine! . . . Suge tu și Terofile din sîngele meu cel păcătos, ca să capăt putere!“[232]

Acest Terofile e un bizar personaj folcloric, care aparține — pare-se — și mai integral mitologiei populare decît Sf. Christof, deși originea lui nu e maghiară.[233]

Căpetenie a spiritelor care păzesc comorile, el e bine cunoscut tuturor căutătorilor de comori maghiari, în ale căror descîntece — rugăciuni

apare frecvent, fără a fi însă invocat direct ca Sf. Christof, ci fiind pus sub ordinele acestuia ca un fidel subaltern al lui. Ultimul pasaj al citatei incantaţii, prin care cele două fiinţe mistice sînt invitate de către căutătorul de comori să-i sugă sîngele, oglindeşte şi el — ca şi menţiunea jertfei liliacului — o realitate magică de fapt, întrucît el udă tufa de alun cu propriul său sînge, lăsînd să-i picure de la mîna stîngă.[234]

La tăierea vergilor, ungurii fac uz adesea de incantaţii speciale, în care se-mbină forma de rugă adresată chiar lui D-zeu, spre a-l chema într-ajutor, cu forma de apostrofă către nuielele vizate: — „Stăpînule nebiruit al cerurilor, tu care ai creat cerul şi pămîntul, cu toate vieţuitoarele, precum şi pe voi nuielelor! Eu vă conjur, pe puterea Măriei-Sale, ca voi toate să fiţi gata întotdeauna să-mi arătaţi şi să-mi daţi la iveală, ascultînd de puterea sa d-zeiască, unde se află o comoară în adîncul pămîntului, să-mi arătaţi voi mie aceasta cu adevărat, pentru ca eu s-o scot afară de acolo . . .Amin!“[235]

Uneori, invocaţia-rugă către D-zeu apare în toată puritatea, cum este aceea pe care căutătorul de comori o recită după ce a tăiat nuielele, cînd a plecat deja de la locul unde se afla situată tufa: — „Veşnicule, atotputernicule Părinte, D-zeule, tu D-ne Iisuse Hristoase, măreţule sfîntule tată al cerurilor, te rog pe tine precum şi pe Maica ta fecioară, pentru ca tu să îngădui ca aceste vergi, aşa cum ai îngăduit celei a lui Aron şi Moise — dacă eu conjur aceste vergi pe puterea ta — ele să fie gata şi să poată asculta de puterea ta d-zeiască, pentru ca, dacă undeva înăuntrul pămîntului sau aiurea se află o comoară ascunsă sau ceva îngropat, să mi le arate cu adevărat, ca eu să le pot scoate de acolo, spre cinstirea marelui şi sfîntului tău nume şi spre mîntuirea sufletului meu, spre folosul şi ajutorul semenilor mei, întru sprijinirea celor sărmani şi pentru înălţarea sfîntului tău lăcaş. Amin!“[236]

Aici, apare clar — după noi — , că la crearea acestei formule a jucat un rol însemnat intervenţia unor factori eclesiastici — ne gîndim cu deosebire la cei de rang periferic — precum rezultă nu numai din stilul său, dar şi din menţiunea motivului biblic al toiagului lui Aaron şi Moise. Acelaşi lucru ni-l indică şi juruinţa din final a invocatorului, care promite să dea cea mai generoasă întrebuinţare comorii în cazul cînd o va dobîndi, destinînd-o binefacerilor de tot felul şi culminînd cu clădirea de biserici şi mînăstiri. Sînt idealuri de etică creştină, care în respectiva rugăciune apar totodată ca argumente din cele mai serioase, menite a îndupleca divinitatea să-i fie favorabilă. De altfel, remarca noastră nu e valabilă numai pentru această rugăciune-incantaţie, ci pentru toate incantaţiile mai sus-citate, de care fac uz căutătorii de comori maghiari. Toate sînt invadate de aluviuni creştine, într-o măsură copleşitor de mare, deşi în multe din ele schema arhaică, precreştină rezistă încă. Dar această

constatare se poate extinde asupra marii majorităţii a formulelor magice la toate popoarele Europei.

În repertoriul maghiar al formulelor magico-religioase, de care dispun căutătorii de comori, există şi un specimen de incantaţii pur conjurative, adresate direct nuielelor, întocmai ca unor persoane, — după ce au fost tăiate şi pregătite definitiv pentru menirea lor.

Nu mai puţin însă, şi aici, elementul religios abundă, divinitatea creştină cu atributele ei fiind mereu luată ca mărturie: — „Voi, nuielelor, eu vă conjur pe puterea puternicului D-zeu, carele a făcut cerul şi pămîntul şi toate vieţuitoarele de pe el, dacă se află undeva o comoară ascunsă sau ceva îngropat, voi să mi le arătaţi, pentru ca eu să le pot scoate afară şi să pot trăi spre cinstirea lui D-zeu şi spre folosul multora dintre semenii mei. Amin!"[237]

Sau: — „Voi, nuielelor, eu vă conjur pe numele lui Iisus Hristos, la numele căruia toate genunchile se îndoaie — cele cereşti, cele pămînteşti şi cele ale iadului — ca voi să mă ascultaţi şi să vă-îndoiţi la auzul numelui lui sfînt şi înfricoşător, iar mie, dacă se află undeva o comoară sau ceva îngropat, să-mi destăinuiţi aceasta fără zăbavă şi să-mi arătaţi în numele Tatălui, al Fiului şi al Sf. Duh — amin!"[238]

Imaginea îndoirii genunchilor în faţa lui D-zeu — motiv eminamente religios, pe care e axată întreaga formula ultimă — este aici exploatată magic, întrucît ea are de scop să determine îndoirea, adică înclinarea vărguţei, ca semn incontestabil că se află deasupra unei comori.

În fine, pentru a ilustra cît de departe merge, în incantaţiile căutătorilor de comori maghiari, penetraţia elementului religios de provenienţă creştină, căruia şi aici i se dă o largă utilizare magică, vom mai cita încă o invocaţie către Dumnezeul creştin. Ea se recită întocmai ca un descîntec asupra a *12 nuiele de alun înfăşurate în pînză de in*, în credinţa că prin această vor fi învestite cu o mare eficacitate la descoperirea comorilor: — „Dumnezeule veşnic, atotputernic, tu care l-ai lăsat văzut pe pămînt pe iubitul, sfîntul tău fiu, care a suferit pentru noi chinuri pe cruce şi al cărui sînge s-a vărsat *în chip vizibil* pentru noi, şi suferind moartea a murit şi prin propria sa putere a înviat, care *în chip vizibil* şade de-a dreapta ta, te rugăm ca prin aceste vergi să ne poată apărea *în mod tot aşa de vizibil* comoara ascunsă. Veşnicule, atotputernicule, D-zeule mare şi puternic, te rog pe binecuvîntatul, sfîntul tău fiu, ca să iasă la iveală comoara ascunsă, *în chip tot aşa de vizibil*, precum s-a arătat al apostolilor săi. Atotputernicule D-zeu, priveşte la noi cu ochii tăi mult îndurători şi fie ca să ni se arate comoara ascunsă *în chip tot aşa de vizibil*, cum a făcut să apară *vizibilă* Dumnezeirea sa fiul tău sfînt pe muntele Tabor, prin Domnul nostru Iisus Hristos, care împreună cu tine viază şi domneşte."[239]

Remarcăm aici revenirea periodică a epitetului *vizibil*, ilustrînd variate scene religioase, dintre cele mai cunoscute din viața pămîntească a lui Hrist. În ordine magică, el este pendantul aceluiași epitet, pe care trebuie să-l determine ca o realitate aievea, dotînd astfel vergile de alun cu însușirea miraculoasă *de a face vizibile comorile invizibile ochiului omenesc.* De asemenea, numărul de 12 al vergilor descîntate nu e doar simpla cifră atît de predilectă folclorului, ci aici ea este corespondentul numărului apostolilor lui Hrist, despre care se face mențiune în incantația-rugă. În consecință, aceasta va avea de efect conferirea unui caracter sacral vergilor respective, mărindu-le într-un grad deosebit puterea lor divinatorie.

În repertoriul maghiar de incantații-rugi ale săpătorilor de comori, există una extrem de interesantă pentru noi, în care este vorba despre un *toiag cu șerpi*, folosit de cel ce merge-n căutarea comorii, ca să alunge duhurile necurate, atunci cînd ele s-ar năpusti asupră-i spre a-i răpi puterea tainică de a descoperi bogățiile ascunse-n pămînt. E o variantă dintre acele multe invocații adresate sfîntului Christof. Wlislocki a înregistrat-o de la menționata subiectă din Brașov, care-o știa de la tatăl ei: Iat-o: „Rogu-te fierbinte, bunule Christof, ajută-mă la nevoia mea! Apără-mi puterea să nu cumva să mi-o smulgă demonii și fă ca eu să-i pot alunga cu *toiagul meu cu șerpi*, pentru ca puterea mea să crească și să se desăvîrșească! . . . Sfinte Christof, . . . aprinde-n mine focul, pentru ca aerul, pămîntul, stînca și apa să se topească-n fața privirii mele, pentru ca să-ți pot jertfi ție comori și pentru a te putea lăuda în veci! . . .“[240]

Wlislocki n-a putut obține nici o lămurire despre toiagul cu șerpi de la subiecta sa. El crede că tatăl ei, care făcea uz la nevoie de această formulă, va fi avut un baston „acoperit cu o piele de șarpe“.[241]

Wlislocki își întemeiază judicioasa lui presupunere pe mărturia unui vechi folclorist maghiar, care într-o carte publicată la Arad, în anul 1877, spune: „După credința poporului, cică cine îmbracă un toiag cu pielea unui șarpe prins înaintea sărbătorii Sfîntului Gheorghe, acela poate face cu acest toiag să se spargă chiar și porțile de fier, și în general poate descuia orice loc zăvorît.“[242]

Referitor la mînuirea vergii divinatorii — sau a vergilor, în cazul cînd se folosesc două — Wlislocki nu ne dă nici o informație, deoarece manuscrisul din care puizează el materialele folclorice în chestiune nu conține nimic în această privință. El ne relatează numai că atunci cînd vergile se mișcă, înclinîndu-se în vreo parte, e semn că în partea aceea, pe aproape, se află comoara.[243] De cele mai multe ori însă se întîmplă că ele nu dau nici un semn de existența vreunei comori prin locul străbătut. În astfel de cazuri critice, purtătorul vergilor, impacientat, se folosește de o incantație specială — de tipul apostrofei conjurative — pe care-o recită asupra vergilor, ca și cum ar vorbi cu ele, întrebîndu-le și poruncindu-le. Wlislocki publică o serie de asemenea incantații. Iată un exemplu:

— „O voi, vergilor, vergilor, de ce stați nemișcate? Mișcați-vă și opriți-vă la comori ascunse! Vă conjur pe cununa de spini, care a fost pusă pe capul Domnului nostru Iisus Hristos, ca voi să-mi arătați comorile ascunse. În numele Tatălui și al Fiului și al Sfîntului Duh. Amin!"[244]

Comparînd diferitele variante între ele, remarcăm că apostrofa rămîne mereu aceeași și ca fond și ca formă, de la o variantă la alta. Ceea ce se schimbă e numai obiectul, pe care sînt conjurate, iar acest obiect e totdeauna de natură religioasă: — „. . . Vă conjur *pe adevăratul Iisus Hristos, pe Dumnezeul nostru*, ca să-mi arătați comorile ascunse. În numele . . ."[245]; sau: — „. . . Vă conjur pe *fecioria Fecioarei Maria*, să vă mișcați înspre comori ascunse . . ."[246]; sau: — „. . .vă conjur *pe botezul Domnului Iisus Hristos* ca voi să nu stați nemișcate, ci să vă mișcați înspre comori ascunse" . . .[247]; sau:— „. . . pe *sfîntul Domnul nostru Iisus Hristos . . . pe suferințele* și *pe sfînta lui moarte, pe învierea și înălțarea la cer a Domnului nostru Iisus Hristos*, ca voi să nu stați nemișcate, ci să vă mișcați și să-mi arătați comori ascunse. De ce stați nemișcate? Vă conjur *pe toți sfinții îngeri ai lui D-zeu. . ., pe judecata de apoi a Dumnezeului celui viu*, și vă poruncesc ca să vă mișcați numaidecît și să mergeți la comori ascunse.[248]

Demn de amintit e că și cînd comoara i se descopere singură căutătorului de comori — arzînd noaptea, de obicei la anumite mari sărbători — chiar și atunci varga de alun îi este indispensabilă. Căci datina cere ca el să se ducă în grabă *să lovească cu ea asupra flăcării* și să pună semn acolo. Ba încă și după ce locul presupus că ascunde o comoară a fost săpat — fie că s-a găsit ceva, fie că nu — în groapa care se lasă totdeauna deschisă[249], este aruncată, la plecare, o bucată din nuiaua de alun, „ca să nu se mînie Terofile" pe cei ce-au săpat-o.[250]

În concluzie, prețioasele materiale folclorice maghiare, referitoare la căutarea comorilor, publicate de H. Wlislocki, permit să ne facem o idee clară despre rolul foarte important al baghetei divinatorii în atingerea țelurilor urmărite de persoane inițiate din popor. Totodată, aceste materiale ne oferă imaginea clasică a unui ritual magico-religios — alcătuit din tot felul de practici, însoțite de formule incantatoare, de veche tradiție — în care se încadrează, ca obiectiv principal, *varga de alun*.

§ ALTE MIRACOLE ATRIBUITE BAGHETEI MAGICE

În ce privește faptele minunate, de domeniul supranaturalului, care pot fi realizate cu ajutorul baghetei magice, stă mărturie folclorul tuturor popoarelor moderne, ba chiar și al celor antice, în măsura în care putem surprinde adesea vestigii de folclor în moștenirea literară rămasă de la acestea. În special basmele sînt mina inepuizabilă care ne oferă un foarte variat stoc de motive, ce le depășesc nu o dată pe cele relatate pîn-acum,

din punct de vedere al fantasticului și al neverosimilului. În primul rînd, ne frapează metamorfozele de tot felul, pe care le-ntîlnim atît de frecvent în acest gen de creații folclorice, contribuind cel mai mult la plăsmuirea atmosferei de miraculos și de feeric, așa de specifică basmului și legendei.

Foarte elocventă, pentru rolul alunului la săvîrșirea celor mai surprinzătoare minuni — printre care și metamorfozarea oamenilor în păsări — ne apare o legendă românească despre cuc și pupăză, culeasă din Reusenii Bucovinei. Cică un om sărac nevoie mare, c-o spuză de copii, pe care n-avea cu ce-i hrăni, a plecat în lume după cîștig. Trecînd printr-o pădure, dă „de-o tufă, care avea mai multe rămurele, una ca alta de înalte, drepte și frumoase. Și cum dete cu ochii de tufa aceea își luă toporul de pe umăr și voi să-și taie un băț de drum dintr-însa . . ."[251] Tufa însă, care era de alun [252], îl roagă cu glas de om s-o cruțe, făgăduindu-i să-l răsplătească pentru bunătatea lui și anume, să-l facă vornic în satul său. În adevăr, întors în sat, fu ales vornic și a cîrmuit satul timp de 3 ani, ajungînd în acest timp la o stare înfloritoare. Dar după ce a ieșit din vornicie, sărăcește peste puțin. Atunci, se duce la tufă și ridică toporul s-o taie. Tufa de alun se roagă iarăși să-i dăruiască viața și-i făgăduiește că va face să fie ales judecător mare într-un oraș, pe 3 ani. Îi mergea tare bine în acest timp; dar apoi, cum face, cum drege, că sărăcește din nou. Ducîndu-se pentru a treia oară la tufă, o amenință iar c-are s-o taie. Tufa de alun, ca să scape, promite că va face să fie ales împărat într-o țară, unde tronul era fără stăpîn. Firește, săracul de altă dată se-mbogățește îndată peste măsură, dar soția lui, împărăteasa — cuprinsă de ambiții nesăbuite — vrea s-ajungă și mai sus. Ea îl trimite la tufa de alun s-o amenințe c-o taie, dacă nu-l va face „mai mare decît Dumnezeu".[253] Tufa, auzind nelegiuita lui dorință și știind că îndemnul îi venea de la soție, îl mustră plină de mînie. Drept pedeapsă, pentru acest nemaipomenit sacrilegiu, ea îi blestemă pe amîndoi, să se transforme în păsări: „— Tu, om de nemică . . ., să nu mai ai nici casă, nici measă, și nici țară-aleasă, ci *să te prefaci în cuc*, iară *muierea ta*, care te-a-ndemnat la această cerere, *să se prefacă-n pupăză* și să umblați amîndoi, cît veți fi și veți trăi, de pe pom pe pom și de pe ram pe ram, tu cîntînd cucu, iar ea pupăind ca o nebună . . ." ![254] „Și cum a rostit tufa cuvintele acestea, omul îndată s-a prefăcut în cuc, iar muierea lui în pupăză . . ."[255]

Așadar, în această legendă se atribuie alunului puterea supranaturală de a săvîrși miracole, făcîndu-l întîi pe erou vornic în sat, apoi judecător la oraș, iar la urmă împărat și în fine metamorfozîndu-l pe el și pe soția lui în păsări . . . În folclorul altor popoare asemenea minuni sînt puse pe seama unui pește de aur, cum e de exemplu în basmul rusesc transpus în versuri de Pușkin.[256] Spre deosebire de miraculosul pește, care îi lasă pe cei doi soți tot oameni — numai că-i readuce la mizera lor stare inițială — alunul, la sfîrșit, îi metamorfozează în păsări. Prefacerea omului în vreun

animal oarecare sau în vreo plantă — mai ales în arbore — sau în stană de piatră, sau în alte obiecte neînsuflețite, reprezintă reflexul unor străvechi credințe populare, care și-au găsit în basme și în legende un ultim refugiu. Grefate pe fondul acestor produse ale prozei epico-folclorice — iar uneori și ale epicii în versuri, sau chiar liricii poporului — ele continuă să vieze pînă-n vremea noastră, măcar că azi, în marea majoritate a cazurilor, au pierdut funcția mistică originară, dobîndind în locu-i una pur estetică. Ni se pare deosebit de interesant începutul unui basm slovac cu tema metamorfozării unui tînăr boier în animal, de către soția lui, care era o cumplită vrăjitoare. Aici, e pus în lumină rolul hotărîtor al baghetei sau al toiagului în realizarea metamorfozelor: „Fost-a unde-a fost, dar a fost de bună seamă undeva. A fost odinoară, în vremea veche, *cînd descîntătoarele și vrăjitoarele aveau așa de mare putere, că erau în stare a preface, prin farmecele lor, pe oricine în ce voiau ele, și asta cît ai bate din palme.* În acest scop, *se foloseau ele de nuiele vrăjite, de toiege*, de apă fermecată și de multe altele . . ."[259] Iar într-un basm românesc din Banat, Ciprian Viteazul — un voinic năzdrăvan — izbutește să fure de la Mama Codrului vergeaua, cu care-ți puteai aduce la-ndeplinire orice dorință: „. . .poți să-ncui și să descui orice uși, *poți să te prefaci în orice lighioane voiești*, poți să-ți faci drum ori pre unde, cu un cuvînt orice voiești, numai să plesnești cu ea de trei ori . . ."[258] Și-n adevăr, dacă ne strămutăm în lumea basmelor, așa este. Astfel, eroul unui basm sîrbesc, un tînăr vînător, reușește să capete de la un drac o mlădiță de alun fermecată,[259] care avea darul de a împlini orice dorință a celui ce o folosea. El însă nu a păstrat taina mlădiței numai pentru sine, precum îl sfătuise dracul , ci a împărtășit-o îndată nevestei sale. Aceasta, avînd ibovnic și vrînd să scape de soțul ei, a recurs la vărguța de alun spre a-l preface în cîine: « . . . a luat mlădița și l-a lovit pe bărbat cu ea, zicînd: — „Pîn'acum, ai fost tu om, da de-acum încolo să fii cîine". Și într-o clipită el s-a prefăcut în cîine . . . »[260]

Cînd mai tîrziu omul-cîine se-ntorcea acasă încărcat de daruri scumpe, cu speranța că-și va îmbuna soția și-i va reda chipul omenesc, ea îl preface din cîine în pasăre. Sau, cum ne povestește basmul: « . . . atunci, a luat mlădița aceea și l-a lovit cu ea zicînd: „— Pîn-acum fost-ai cîine, da de-acum încolo să fii cuc!" Cîinele a devenit îndată cuc . . . »[261]

Zburînd la pădure, cucul-om îl întîlnește pe dracul care-i dăruise nuielușa de alun și care a recunoscut în cuc pe vînătorul de odinioară. După ce l-a mustrat că n-a știut să-și păzească taina, l-a preschimbat din cuc în om: « . . . Dracul a luat atunci iarăși o vărguță și lovindu-l, a zis: — „Pîn-acuma fost-ai cuc, da de-acum încolo să fii om, mai ceva decît înainte!" ».[262] Apoi, dracul i-a dăruit acea vărguță, sfătuindu-l în același timp cum să-i pedepsească pe vinovați: — «Na-ți această vărguță și te du acasă la tine. Iar cînd nevastă-ta va fi culcată cu ibovnicul ei, lovește-i

și zi: „Pîn-acum ați fost bărbat și muiere, da de-acum încolo să fiți măgar și măgăriță!" »...[263] El a făcut întocmai cum l-a povățuit diavolul. Și cei doi adulteri au rămas măgari toată viața, fiind puși la muncile cele mai grele, în timp ce omul nostru s-a-nsurat din nou și a trăit fericit. Iată, dar, în citatul basm sîrbesc, un întreg lanț de metamorfoze, realizate toate cu bagheta fermecată. Pe de altă parte, el ne ilustrează metamorfozări în multiple sensuri: din om în animal, dintr-un animal în alt animal și din animal iarăși în om.

O variantă slovacă a acestui basm — de la periferia Slovaciei orientale (ținutul Zemplin) — ne povestește în grai ucrainizant că soția infidelă s-a folosit de o mlădiță sfințită de preot în biserică la duminica Floriilor, pentru a-l metamorfoza pe soțul ei în cîine. Pe cînd îl lovea, ea a spus formula „Du-te-n lume, cîine creț!"[264]

După ce a rătăcit departe de casă cîțiva ani, cîinele-om se-ntoarce-n sat, unde întîlnește o fată care fusese slujnică la dînsul și care a bănuit că-n cîinele cel creț se ascunde o ființă umană. Ea a adus o nuia din grădină și lovind cîinele cu dînsa, a pronunțat concomitent următoarele cuvinte:

— „Dacă ești cîine, fii cîine; dar dacă ești om, fă-te iar om așa cum ai fost!" Și îndată cîinele a devenit om. Apoi, la fel ca-n varianta sîrbă, eroul — cu aceeași nuia, cu care el a fost prefăcut din cîine în om — s-a dus acasă și i-a metamorfozat pe cei doi ibovnici în măgari: „ —Tu să te faci măgar, iar tu măgăriță!"[266]

Mai apropiată de varianta sîrbă, de la care am plecat, este — din punctul de vedere care ne interesează pe noi — o variantă rusă, întrucît ne oferă o înlănțuire tot așa de complexă și de multiformă a metamorfozelor ca și aceea. Un țăran întorcîndu-se noaptea acasă, pe neașteptate, de la pădure, își află nevasta în brațele ibovnicului. În momentul cînd el se pregătea să le dea corecția meritată, precum ne spune însuși eroul basmului — «ea a apucat un toiag, m-a lovit pe spinare și a zis: „Pîn-acum ai fost bărbat, dar acu să te faci un dulău negru!" În clipa aceea, m-am și prefăcut în cîine...»[267]

Îndată după aceea, necredincioasa soție l-a bătut crunt, alungîndu-l afară din casă și din curte; dar fapt demn de relevat, ea nu-l bate cu toiagul cu care-l lovise ca să-l prefacă în cîine, ci cu un altul, banal, lipsit de orice virtuți magice.[238]

Un an mai tîrziu — după ce a suferit o serie de dure peripeții — omul cîine s-a-ntors acasă cu speranța că soția lui se va fi îmblînzit și că se va îndura să-i redea chipul său omenesc. Dar s-a-nșelat, căci ea, cum l-a văzut l-a metamorozat în pasăre, cu același toiag: «...numai ce iese nevastă-mea cu bățul. M-a lovit pe spinare și zice: „— Ei, îmi umblăși tu pîn-acum cu chip de dulău negru, dar acu zboară cu chip de ghionoaie!" Și iată-mă prefăcut în ghionoaie, zburînd prin codri și prin crînguri...»[269]

Cu venirea iernii, omul-ghionoaie, chinuit de frig și de foame, s-a dus singur să se prindă într-un laț întins pentru paseri, sperînd că așa va fi dus în casă la căldură și hrănit, ceea ce s-a și întîmplat. Norocul lui a fost că cei ce l-au prins erau copiii unui vrăjitor, care și-a dat îndată seama că ciocănitoarea aceea seamănă a om preschimbat în pasăre. A suflat asupra lui și l-a prefăcut iar în om. Apoi, i-a dat o vărguță, cu care să-și răzbune împotriva celei ce l-a făcut să sufere atîta: «. . .Îmi dă el o *vărguță verde* și-mi spune: — Așteaptă, frate, să-nsereze și du-te acasă. Cum intri în casă, lovește-o pe nevastă-ta cu această nuielușă și zi așa: „Fost-ai tu, nevastă, muiere, da acu să fii capră!" Am luat eu *vărguța cea verde* și cum am ajuns acasă pe-nserat m-am furișat încetișor pînă la nevastă-mea. Am lovit-o cu vărguța, spunînd: „Fost-ai tu nevastă, muiere, da acu, să fii capră!" Și chiar în clipa aceea s-a prefăcut în capră. Eu i-am pus funia-n coarne și am legat-o în șopron. Apoi, am început a o hrăni cu paie de secară. Și așa, un an întreg am ținut-o tot cu paie . . .»[270] După un an însă, țăranul — fiindu-i milă de nevastă-sa — s-a dus la vrăjitor și l-a rugat să-l învețe cum s-o aducă iar la înfățișatea ei de mai înainte. Vrăjitorul i-a aflat iarăși o vargă cu care să-și aducă la-ndeplinire dorința: «. . .El mi-a dat o altă vărguță: — Na, frate! Lovește-o cu vărguța asta și zi așa: „Fost-ai tu capră, dar acu fă-te muiere!" Și s-a prefăcut capra în femeie . . .»[271]

Precum vedem, varianta rusă ne oferă un element comun cu celelalte două variante anterior cunoscute, și anume motivul vărguței vrăjite, cu care e realizată metamorfoza femeii în capră și apoi a caprei în femeie. Dar în ea întîlnim, în același timp, și motivul toiagului, cu care se săvîrșesc alte două metamorfoze: a omului în cîine și a cîinelui în ciocănitoare. În varianta sârbă însă, ca și în cea slovacă, toate metamorfozele au loc numai prin mijlocirea nuielușei fermecate. Prin urmare, spre deosebire de acestea, varianta rusă ne ilustrează clar un fapt folcloric destul de des atestat, sub diferite aspecte și la diferite popoare, așa cum se va vedea mai departe și din alte exemple: *confuzia* sau, poate mai just, *echivalența nuielușei fermecate cu toiagul fermecat*. Cu una, ca și cu celălalt, se pot determina cele mai diverse metamorfoze, deși — trebuie s-o recunoaștem — vărguța, ca instrument magic al metamorfozării, se bucură de o răspîndire geografică și de o frecvență neasemănat mai mare decît toiagul. La toate cele trei basme mai sus prezentate se mai impune atenției noastre un procedeu comun — fără nici o abatere — în ce privește ritualul metamorfozării: practica magică a lovirii cu vărguța sau cu toiagul este totdeauna însoțită, simultan, de o scurtă formulă care exprimă, în ton imperativ, finalitatea practicii. Se poate spune că acest procedeu de aspect dublu, adică complet — practica + formula incantatoare — reprezintă tipul clasic al ritualului. Dar, cum vom constata în cele ce urmează, el apare foarte adesea în formă

eliptică, sau, ca în majoritatea cazurilor, manifestîndu-se numai prin practica rituală, sau, mult mai rar, numai prin formulă.

Dar să continuăm a trece în revistă diferitele metamorfoze din lungul şir ce ni-l oferă basmele popoarelor, spre a pune în lumină marea lor varietate şi totodată ingeniozitatea fanteziei populare, aceea care a creat deopotrivă credinţele propriu-zise, ca şi motivele poetice, atît de greu de distins foarte adesea unele de altele.

Într-un basm românesc [272], eroina loveşte cu o nuia pe un zmeu, la rugămintea acestuia, prefăcîndu-l în om, mîndru la chip, ca un făt-frumos: «„. . .Fată frumoasă, nu te speria şi ia o nuia, dă-mi trei lovituri cu ea peste coadă, că mult bine îţi va fi". Fata îi dete trei lovituri cu nuiaua peste coadă şi zmeul se schimbă într-un tînăr aşa de frumos, că la soare te puteai uita, iar la dînsul ba . . .»[273] În basmul breton despre „Capra cea albă", maştera, care ura grozav pe fiica bărbatului ei, cere unei vrăjitoare s-o transforme în capră, ceea ce aceasta face îndată, lovind-o cu o vargă fermecată. Ulterior însă, tatăl fetei, izbutind să capete varga unei zîne, atinge capra albă cu ea şi o preface iarăşi în fată.[274] Un basm german despre doi copii — un frate şi o soră, Jorinde şi Joringel, cari s-au rătăcit într-un codru nepătruns — povesteşte cum au ajuns ei la castelul unei vrăjitoare şi cum aceasta îl atinge pe băiat cu o vargă, prefăcîndu-l într-o pasăre.[275]

Eroul unui basm francez, însurîndu-se şi dîndu-şi seama că mireasa lui e vrăjitoare, a adus preotul chiar în noaptea nunţii, în camera nupţială ca s-o binecuvînteze. Aici însă, spre marea lor uimire, în loc de mireasă, stătea pe pat un şarpe: „Virent une belle coleuvre étendue sur le lit conjugal".[276] Preotul a făcut îndată rugăciunile de rigoare. Dar el nu s-a mulţumit cu atît. Acţiunea cea mai importantă, prin eficacitatea ei, de abia după aceea începe. În adevăr, „le curé remit au mari un bâton, en lui disant de frapper sur le couleuvre jusqu'à ce qu'elle fût redevenue celle qu'il fallait; lorsqu'elle eut été battue, elle redevint une belle jeune fille."[277]

Evident, băţul acela nu era unul din cele obişnuite, ci era dotat cu o forţă magică specială, în stare de a desface de sub puterea vrăjilor pe fata-şarpe şi a o readuce la forma ei umană.

Tot după un basm francez, un tînăr care fusese metamorfozat în porc, de către o zînă, din cauza infidelităţii sale faţă de iubita lui — recapătă chipul de om numai după ce a fost atins cu o baghetă magică.[278]

Într-un basm sîrbesc despre tînărul vînător trimis de împărat — prin intriga unui curtean — să-i aducă pe frumoasa fiică a lui Satanail („satanailova kci"), aceasta, cînd află nedreptăţile suferite de erou, pe care îl iubea şi cu care avea să se mărite curînd, îl răzbună prefăcîndu-i, atît pe împărat cît şi pe sfetnicul său, în animale, cu ajutorul a două baghete magice: „. . .Atunci ea a scos *o vargă roşie* şi *una neagră*,

și cu una l-a țintit pe împărat, iar cu cealaltă pe sfetnic. Și împăratul s-a făcut iepure, iar sfetnicul — cîine de vînătoare. Apoi ea a asmuțit ogarul asupra iepurelui și amîndoi au fugit în pădure . . ."[279]

Din acest loc al basmului sîrbesc rezultă că, la metamorfozarea omului în diferite animale, s-ar cere cîte-o anumită baghetă, altfel colorată, pentru fiecare specie de animal, ceea ce nu reiese deloc din alte basme, fie sîrbești, fie de la alte popoare.

O legendă croată din Boka Kotorska povestește că un bătrîn călugăr, foarte evlavios, în timp ce trecea noaptea pe lîngă un cimitir, vede cum trei cai alergau prin curtea cimitirului și cum deodată s-au oprit la un mormînt, pe care l-au bătut cu copitele, nechezînd sălbatec, pînă ce a ieșit dintr-însul un bărbat în vîrstă, ce ținea mîinile cruce pe piept și plîngea. „Atunci *călugărul atinge cu toiagul mai întîi pe om, apoi caii pe rînd. Și pe care cum îl atingea învia din morți, iar pe cai i-a prefăcut în oameni.*"[280]

Aflînd de la dînșii că ei erau trei frați cu tatăl lor — toți încărcați de păcate — i-a spovedit, iar apoi fiecare s-a dus împăcat sufletește și a intrat în mormîntul lui.[281]

Aici, vraja învierii și a metamorfozei cailor în oameni este săvîrșită cu un toiag călugăresc. Puterea lui miraculoasă se subînțelege că i-ar veni din puritatea sufletească a călugărului. Deci elementul magic capătă o nuanță religioasă. Ceea ce prezintă interes pentru noi e că vergii i s-a substituit aici toiagul, îndeplinind exact aceleași oficii magice ca și bagheta.

Într-un basm ceh, avînd ca temă „familia vrăjită a regelui", metamorfozările în ambele sensuri — și prin schimbarea persoanelor în animale, sau lucruri, și invers, prin reîntoarcerea lor la aspectul omenesc — apar într-o lumină hiperbolică, fiind împinse, pare-se, pînă la limitele ultime ale fanteziei. Vom relata numai o parte din ele. Astfel, aici, prinți ori prințese și regina sînt prefăcuți în stîlpi de piatră sau transformați în diferite animale — adesea jumătate om, jumătate animal: femeie-șarpe, femeie-pește, cîrtiță, broască . . . apoi readuși la forma lor originară, prin atingerea cu un toiag sau cu nuielușa magică. Așa, de exemplu, pe cînd prințesa jumătate fată, jumătate șarpe s-aruncă asupra eroului să-l mănînce, el „taie îndată un băț, îl jupoaie de coajă și cu acesta o scoate de sub vrajă".[282]. Apoi, cînd „în mare, monstrul jumătate pește vrea să-l înghită pe flăcău, el moaie-n apă varga și-l plesnește, prefăcîndu-l în prințesă . . ."[283] În fine, un cavaler reușește să-l facă stană de piatră pe temutul vrăjitor, lovindu-l cu o vargă, care fusese în prealabil dată cu o unsoare: „Cînd s-a ivit vrăjitorul, cavalerul l-a împietrit cu această vargă . . ."[284] Demn de remarcat e faptul că și aici se șterge hotarul dintre toiag și nuielușă. Eroul acționează magic asupra diferitelor ființe, umane sau animale, cînd cu un instrument, cînd cu altul, obținînd rezultate perfect analoage. Dar motivele care au de obiect diferite meta-

morfoze — survenite în condiții de vrajă ca cele mai sus relatate — nu caracterizează numai epica basmelor și a legendelor, ci, precum am amintit deja în treacăt, și epica populară în versuri, ba uneori, deși cu mult mai rar, ca un ecou îndepărtat, chiar lirica populară. Bolte-Polivka, acești iluștri interpreți ai basmului — urmărind motivul metamorfozei unei fete în căprioară, într-un lung șir de variante, în care adesea, în loc de căprioară, întîlnim și alte animale, precum „capră, oaie, cîine, pisică, rață, corb, șarpe sau broască" — au remarcat cu bună dreptate că acesta „este un motiv extraordinar de frecvent al poeziei cavalerești medievale".[285] Evident, avem a face aici cu un reflex eminamente folcloric și nu o dată foarte fidel al tematicii basmului. În examinarea subiectului care ne preocupă, noi nu vom aborda acest domeniu, ci, rămînînd mereu în sfera folclorului pur, vom ilustra numai cu două exemple, cum în adevăr creațiile în versuri ale poporului se resimt și ele — uneori chiar uimitor de adînc — de influența motivelor metamorfozei realizate prin mijloace ca cele mai sus prezentate. Astfel, într-un cîntec epic sloven, de pe litoralul adriatic, eroina, „frumoasa Vida", pe cînd plivea ogorul cu mei în revărsatul zorilor, se roagă lui Dumnezeu, două zile la rînd, ca să i-l dăruiască ei pe cel ce scutură noaptea roua de pe ogor, și iată că a treia zi se-ntîmplă minunea: „. . . În a treia zi dimineață, pe cînd plivea meiul,/ A găsit acolo un șarpe mare!/ Și-avea șarpele nouă cozi,/ Iar la fiecare coadă nouă chei./ — Nu te speria, frumoasă Vido!/ Ce te-ai rugat, ai dobîndit:/ Eu doar nu-s un rău balaur, . . ./ Ci eu sînt un tînăr prinț/ Care domnește-n cetatea cea dalbă . . ."[286]

Șarpele-prinț o roagă pe Vida să meargă pe cîmpul din jurul cetății, ca să procure nuielușele necesare pentru eliberarea lui de vrajă: — „. . .Rupe-acolo trei vărguțe, Toate-n vîrstă de trei ani . . ."[287]

Fata îi îndeplinește pe dată rugămintea și „Cînd mi ți-l lovește cu-ntîia vargă,/ El se face om de la cap în jos;/ Cînd mi-l lovește cu a doua vargă,/ El se face om pînă la brîu;/ Iar cînd îl lovește cu a treia vargă/ El se face om pîn-la călcîie . . ."[288]

Atunci, șarpele devenit om îi dă frumoasei Vida cheile să deschidă cămările, unde se aflau comorile lui, ca să ia aur și argint cît poftește. Balada se-ncheie cu cuvintele prințului, care vestesc căsătoria sa cu salvatoarea lui: „. . .Dac-am fost balaur groaznic,/ Acum sînt un tînăr domn,/ Care domnește peste nouă cetăți/ Împreună cu frumoasa Vida, cea fără de frică".[289] Sau, precum sfîrșește o altă variantă slovenă a baladei: „. . .Halal, ție, tînără Vido,/Ce-ai dorit, ai dobîndit:/ Fostu-mi-ai o biată fată,/ Iar acum vei fi regină preamărită!"[290]

Precum vedem, tema metamorfozei ni se înfățișează aici întocmai ca pe terenul basmelor. Singura deosebire, de ordin pur formal, constă doar în aceea că în loc ca aceste miraculoase peripeții să fie povestite în proză, sînt redate în versuri care se cîntă. De la o variantă la alta,

observăm unele deosebiri neînsemnate, de natură rituală. Așa, în a doua variantă a baladei, eroina este sfătuită de un tînăr student (sic) să rupă o singură vargă și aceasta să nu fie mai veche de un an: „. . .Rupe tu o vargă mică,/ Rupe tu așa vărguță,/ Crescută de un an de zile".[291]

Am văzut că-n prima variantă e vorba de 3 vergi și de vîrsta lor de 3 ani, număr fatidic foarte favorit creațiilor folclorice. Pe de altă parte, ritul care provoacă metamorfoza constă, într-o variantă, dintr-o singură lovitură dată cu nuielușa unică, pe cînd în cealaltă, din trei lovituri date succesiv cu fiecare vargă. E o armonie impusă de numărul vergilor. Sînt variații pe care le-ntîlnim și-n basm și, firește, chiar pe terenul mistic al credințelor, în însuși modul de executare a practicei magice.

Un cîntec german din Gottschee, publicat sub titlul *Dai scheane Mâre*[292], după numele eroinei, prezintă o surprinzătoare analogie din punct de vedere tematic cu citata baladă slovenă. Îndată după cununie, tînăra mireasă îl lovește pe mirele-șarpe cu o vargă de alun, prefăcîndu-l astfel într-un bărbat de toată frumusețea.[293]

Am relatat pîn-acum, după diferite basme și legende, numai metamorfozări ale unui om în vreun animal, sau viceversa. Acestea sînt cele care apar mai frecvent. Sînt însă atestate de asemenea, deși mult mai puține la număr, și metamorfozări ale omului în vreo plantă și invers. Vom ilustra cu cîteva exemple și acest aspect al miraculosului realizat prin acțiunea baghetei. Într-un basm ceh cu tema muncilor grele — impuse de un rege unui tînăr prinț — eroul are noroc de fiica regelui, care, îndrăgindu-l, le îndeplinește în locul său cu nuielușa fermecată. După realizarea ultimei munci — clădirea unui castel într-o singură zi — fata îl sfătuiește pe prinț să-l prefacă pe rege într-o tufă de măceș, cu nuielușa ei: „. . . Prințesa dă prințului vărguța și-i spune ca, pînă va fi predat castelul, să-l lovească-n spate pe regele vrăjitor. Astfel, regele se va preschimba într-un răsur . . ."[294]

Într-un alt basm ceh, despre prințul care izbutește să se-nsoare cu una din cele trei zîne cu chip de lebede, cînd eroul fură întiia oară hainele zînei celei mai tinere, în timp ce se scălda, ea l-a metamorfozat în iepure lovindu-l cu o vărguță; iar cînd i le-a furat a doua oară, *zîna îl preface, tot cu vărguța ei, într-un arbore*.[295] Dintr-un basm francez, din Lorena, aflăm că zîna l-a metamorfozat cu bagheta-i magică pe un tînăr, împreună cu calul și cîinele său, în niște tufe de iarbă; iar apoi — silit de fratele său — aceeași zînă readuce la formele lor originare toate cele trei ființe, lovindu-le cu o altă baghetă[296].

Un alt basm din Lorena ne povestește că dintre cei trei fii ai unui pescar, cei mai mari au fost la fel prefăcuți în tufe de iarbă de o zînă vrăjitoare. Mai tîrziu însă, fratele mezin — mergînd în căutarea celorlalți doi — o constrînge pe zînă să-i facă iar oameni, ceea ce ea realizează cu bagheta ei magică.[297]

Uneori, în basm metamorfozele realizate cu ajutorul baghetei magice sau al toiagului vrăjit apar sub aspecte şi mai complexe decît cele mai sus prezentate — în serii ciclice — deci mai neverosimile încă. În ele, eroii basmului îşi află un refugiu atunci cînd viaţa lor se află în mare primejdie. În asemenea cazuri, aceste miraculoase instrumente — vărguţa şi toiagul — sînt salvarea lor. Astfel, în basmul german cu tema căpcăunului[298], o tînără prinţesă, care era captiva acestuia, fuge împreună cu un prinţ, iubitul ei. Fiind urmăriţi de nevasta căpcăunului, „luă atunci fata nuieluşa magică [299] şi s-a prefăcut pe sine în lebădă, iar pe prinţ într-un iaz, pe care înota lebăda . . ."[300]. Căpcăuna, nerecunoscîndu-i, s-a întors acasă; dar fiind certată de căpcăun că s-a lăsat amăgită, a revenit. „Atunci a luat fata toiagul [301] şi s-a prefăcut pe sine şi pe prinţ într-un nor de praf . . ." Apoi, văzîndu-se din nou urmăriţi „fata luă pentru a treia oară toiagul fermecat [302] şi s-a prefăcut pe sine într-o tufă de trandafiri, iar pe prinţ într-o albină . . ."[303] Observăm că şi aici ritul care provoacă metamorfoza eroilor este săvîrşit cînd cu toiagul fermecat, cînd cu nuieluşa magică. Într-o variantă sîrbă a acestui basm — unde e vorba de fiica unui uriaş, care fuge de-acasă cu un prinţ — la prima urmărire „fata uriaşului a ridicat varga şi a poruncit să se preschimbe catîra într-o grădină, prinţul într-o tufă de trandafiri iar ea într-o albină"[304].

A doua oară, fata „a prefăcut îndată catîra într-o luncă, pe prinţ într-o turmă de oi, iar pe ea într-o ciobăniţă..."[305] A treia oară, fata „a prefăcut catîra într-un rîu, pe prinţ într-o luntre, iar pe sine în raţă..." [306] ;

În fine, cînd fata — despărţită de iubitul ei, prin viclenia mamei — se duce la Stambul în palatul împărătesc, unde prinţul era bolnav greu de dorul ei, acesta n-o mai recunoaşte. Atunci, fiica uriaşului — ca să-l facă s-o recunoască — «ridică varga şi a strigat : — „Aşa cum ne-am despărţit, tot aşa ne-am şi întîlnit !" şi deodată s-a făcut un rîu, prinţul s-a preschimbat în luntre, ea în raţă şi începe să ţipe : mac, mac,mac !"» [307] Dându-şi seama însă că împăratul şi toţi curtenii săi erau nu numai uimiţi de cele ce vedeau, ci de-a dreptul speriaţi, fata a readus fără întîrziere totul la formele de mai înainte tot cu varga fermecată. Dar ea îşi atinsese scopul: în felul acesta prinţul a recunoscut-o."[308] În ce priveşte ritualul metamorfozelor din această variantă, reiese că cu aceeaşi baghetă cu care s-a făcut metamorfoza într-un sens trebuie să se realizeze şi metamorfoza de sens invers, adică readucerea la aspectele primordiale. Astfel, la cea de-a treia urmărire, soţia uriaşului — ajungînd la rîul cu luntrea şi cu raţa şi recunoscînd în acestea pe fugari — a reuşit să pună mîna pe varga fermecată, pe care fata o lăsase pe malul lacului. Apoi, ca s-o constrîngă pe fiica ei să meargă acasă cu dînsa, o ameninţă astfel:„ . . .iacă, am deja varga ta şi dacă nu vrei să vii acasă cu mine, acuşi am s-o rup, iar tu ai să rămîi

pe veci rață."[309] Fata promite să se-ntoarcă, cu condiția să nu-i facă nici un rău iubitului ei. Și adaugă: „. . . dar dacă nu vrei, atunci prefer să rămîn de-a pururi rață!"[301] Adică preferă s-o lase pe mamă-sa să distrugă varga fermecată, singurul mijloc care-i permitea să revină la forma umană. Numai după înțelegerea cu fiica ei, soția uriașului a redat celor doi iubiți chipurile lor adevărate.

Un basm francez cu temă analoagă povestește cum o prințesă, răpită de un căpcăun, fuge de la acesta împreună cu un prinț pe care-l iubește, captiv și el, luînd cu dînșii bagheta magică a căpcăunului. Cu ajutorul acestei baghete pe care o mînuiește prințesa, în timp ce fugarii sînt urmăriți de căpcăun, „elle change en étang le châmeau sur lequel ils sont montés, le price devient bâteau et elle une vielle bâtelière"[311].

Într-o variantă bretonă a basmului în chestiune, cea care fuge de-a-acasă cu flăcăul iubit e fiica dracului. Ea știe tot felul de vrăji, între care și mînuirea abilă a baghetei. Cu ajutorul acesteia, ea îi transformă „pe cai în grădină, pe dînsa în păr și pe el în grădinar; apoi, pe cai în biserică, pe ea în altar și pe dînsul în preot și la urmă, pe cai în rîu, pe dînsa în luntre și pe bărbatu-său în luntraș".[312]

Evident, în asemenea metamorfoze, de care abundă basmele tuturor națiunilor, nu trebuie să vedem credințe, ci poetizări ale poporului, avînd însă la bază elemente mistice incontestabile — deci articole de credință — și în special unele rituri de esență magică, ce au fost cîndva utilizate realmente de către omul primitiv.

Una dintre metamorfozele frecvent întîlnite în basme și legende, la cele mai diferite popoare, este prefacerea în stane de piatră a ființelor umane sau animale, iar uneori chiar și a anumitor lucruri, în special a palatelor și castelelor. O asemenea transformare poate fi realizată în variate chipuri; însă cel mai des ea are loc prin lovirea sau numai prin simpla atingere a ființelor sau lucrurilor respective cu bagheta magică ori cu toiagul fermecat. În basmul slovac despre *muntele vrăjit*[313], unde oricine mergea nu se mai întorcea, era o vrăjitoare cumplită—un fel de Mama-Pădurii—care-i împietrea pe toți cîți îi purta nenorocul pe acolo. Ginerele împărătesc, mergînd la vînat și urmărind o vulpe, ajunge și el pe acel munte, însoțit de cele 3 animale ale sale — adevărați cîini credincioși — lupul, ursul și leul. Pe cînd își frigea slănina pentru cină, la focul pe care-l făcuse sub un stejar, aude un glas tînguios de sus din copac, văitîndu-se de frig. Era vrăjitoarea locului. Eroul, generos, o poftește să coboare și să se încălzească la foc. Ea îi răspunde însă că-i e frică de fiare. De aceea îi dă lui o vărguță să lovească cu ea mai întîi: „Na-ți această vargă, lovește-le, apoi mă cobor."[324] Eroul, fără să bănuiască nimic rău în aceasta o ascultă: „*El a lovit animalele*, iar vrăjitoarea s-a dat jos . . ."[315] Nemaiavînd acum nici o teamă, vrăjitoarea devine foarte agresivă față de erou. Cînd acesta își cheamă în ajutor animalele, nici unul nu vine:

„. . . acestea însă *nu s-au mişcat din loc, căci ele împietrise din pricina acelei vergi* . . ."[316] În cele din urmă, vrăjitoarea reuşeşte să-l lovească şi pe voinic: „. . .atunci, vrăjitoarea l-a lovit cu varga, iar el îndată a împietrit de asemenea acolo . . ."[317]. Dar iată că fratele său, care semăna leit cu eroul, presimţind că i s-a întîmplat acestuia o nenorocire, merge-n căutarea lui şi ajunge în cele din urmă pe muntele vrăjit, unde face foc sub acelaşi stejar. La fel se vaită de frig vrăjitoarea, şi tot aşa spune că-i e teamă de fiare. Apoi, la fel, îi dă o vărguţă să atingă animalele. El însă se preface numai că le loveşte: „Nu a lovit animalele lui, ci doar pămîntul."[318] Cînd vrăjitoarea începe să-l provoace, voinicul îşi strigă-n ajutor fiarele, care sar îndată asupra ei. Apoi, cînd vrăjitoarea îl roagă s-o ierte, feciorul îi cere să-nvie fiarele fratelui său, pe care le-a observat că erau împietrite acolo. Pentru aceasta însă era nevoie de o vărguţă de aur. Îi spune voinicului unde se afla. Acesta, după sfatul ei, loveşte animalele înmărmurite: „El . . . *a lovit animalele cu vărguţa de aur şi ele îndată au înviat* . . ."[319] Apoi, asmuţind asupra vrăjitoarei toate fiarele — şi pe ale sale şi pe ale fratelui — îi cere să-i învie fratele, ceea ce aceasta nu întîrzie de a face.[320] Tot cu varga de aur învie eroul animalele împietrite şi într-o altă variantă, de asemenea la slovaci.[321] În altă variantă slovacă, fratele eliberator — cînd îi dă vrăjitoarea varga să lovească animalele sale — loveşte cu ea pietrele în care erau prefăcute animalele fraţilor mai mari. Atunci „Stanele de piatră înviară şi se preschimbară în animale."[322] Dar aici nu mai e vorba de vargă de aur necesară pentru readucerea la formele de mai înainte, ci de o vargă obişnuită, din lemn. De altfel, aceasta are loc în marea majoritate a variantelor basmului, atît la slovaci, cît şi la alte popoare. Alte variante povestesc despre împietrirea eroului împreună cu calul şi cu cîinele. Basmul cu această temă e foarte răspîndit în Slovacia, care cunoaşte un mare număr de variante ale lui.[323] De asemenea se bucură de o mare răspîndire la cehi[324] şi este atestat la ucraineni[325] şi la maghiari[326]. Românilor le este foarte familiară şi lor această temă de basm, însă instrumentul cu ajutorul căruia este determinată împietrirea nu este bagheta, ci îl constituie nişte fire de păr date de vrăjitoare.[327]

Dar motivul împietririi şi cel al depietririi cu ajutorul baghetei magice sînt bine cunoscute şi basmelor cu alte teme. Aşa, de exemplu, într-o variantă cehă a temei „Înşiră-te mărgărite", un iepure năzdrăvan îi dă o vărguţă fermecată micii prinţese „ca să alerge pînă pe piscul de aur şi să-l lovească cu vărguţa pe fratele împietrit".[328] Ajunsă acolo, eroina „învie cu vărguţa mulţi oameni împietriţi"[329], pînă ce în cele din urmă, găsindu-l pe fratele său, îl învie şi pe el.[330]

Într-unul din basmele cehe se specifică că pentru a împietri pe cineva cu o vargă vrăjită trebuie să loveşti cu un anumit capăt al ei. Astfel, cînd prietenul eroului împietrit izbuteşte să-i smulgă babei varga, el

„o bate *cu capătul mai gros* al vergii". Baba împietrește.[321] Dintr-o altă variantă cehă, reiese și mai clar că aceeași vargă poate servi și la împietrire și la despietrire, dar că pentru a împietri trebuie să lovești cu un capăt, iar pentru a despietri, cu celălalt. Nu se precizează însă care capăt anume e destinat pentru un scop și care pentru altul. Astfel, cînd — după transformarea primilor doi frați și a animalelor lor în stane de piatră — vine al treilea, căruia de asemenea vrăjitoarea îi aruncă o vargă ca să lovească animalele, el „nu lovește animalele, ci baba și o împietrește. Apoi, întoarce varga și lovește cu celălalt capăt pietrele acelea; toți învie . . ."[332] Într-un basm slovac, în care tema aceasta e contaminată cu o alta, ritul despietririi apare mai complex, deoarece lovirea cu varga trebuie să fie precedată de ungerea celui împietrit cu o unsoare vrăjită. Astfel, eroul — căruia îi fusese împietrit calul și cîinele de o vrăjitoare — o constrînge pe aceasta să-i spună cum pot fi înviați. Ea îi arată „o ulcică cu unsoare în care era pusă o vărguță . . ."[333] Apoi, ea îl sfătuiește „să ungă de trei ori animalele cu acea unsoare și să le lovească cu vărguța. El a făcut așa și animalele au înviat."[334] După aceea, întrebînd-o cum să scoată de sub vrajă palatul și oamenii, vrăjitoarea i-a spus că „. . . tot cu acea unsoare să-l ungă pe fiecare și să-l lovească cu varga, sau să facă numai semnul crucii cu ea pe poartă și să lovească de trei ori cu varga. Așa a făcut și toți au înviat . . ."[335]

Nu putem trece cu vederea un basm ceh cu tema „familiei de rege vrăjită"[336], unde se întrețes numeroase împietriri cu bagheta magică în diferite sensuri. Vom relata numai finalul său, pentru elementul nou pe care îl aduce în ce privește practica rituală. Aici, e vorba de un castel regal, unde se află în juru-i foarte multă lume pietrificată de o foarte iscusită și temută vrăjitoare. Ea „are lîngă dînsa la *dreapta o vărguță pentru împietrit, iar la stînga o vărguță pentru înviat.*"[337] Eroul stă la pîndă și, cînd vine vrăjitoarea, el „ia vărguța cea din dreapta și o preschimbă în stană de piatră; apoi ia vărguța cea din stînga și o duce prințului. Cu acea vărguță care înviază, prințul este eliberat de vrajă, iar castelul său se luminează."[338] Tot cu varga din stînga o învie el ulterior și pe vrăjitoare, pentru a o sili să spună unde se află pietrificată o frumoasă fată, care era chiar fiica ei. Aflînd, eroul ia aceeași vargă și „lovește în zid, de unde apare o încîntătoare fecioară"[339], care devine apoi soția lui.[340] În fine, un basm neogrecesc despre „frații gemeni" — temă pe care am ilustrat-o mai sus cu o serie de variante europene — povestește cum unul din ei ajunge ginerele împăratului și cum, mergînd la vînătoare, e împietrit împreună cu cîinele său și cu toată ceata de vînători care îl însoțeau, de o vrăjitoare. Fratele geamăn — făcîndu-i-se semn că celălalt frate a pierit — a plecat în căutarea lui și întîmplarea l-a dus chiar în pădurea cu vrăjitoarea. Bănuind că ea e vinovată de dispariția fratelui, a poruncit cîinelui său s-o înghită pe jumătate. Văzîndu-se între viață și

moarte, vrăjitoarea mărturisi că are două bețișoare: *cu cel verde împietrea și cu cel roșu despietrea*. Atunci, voinicul, luînd bețișorul cel roș și lovindu-l pe fratele împietrit și pe ceilalți din ceata lui, i-a înviat pe toți.[341] Așadar, precum se vede din ultimele două basme citate, aici se face o distincție precisă în actul metamorfozării, de la un sens la altul. Oricît de neînfrînată apare fantezia în aceste creații folclorice, totuși poporul a simțit adesea nevoie — din motive de logică — să introducă o oarecare discriminare între procedeul împietririi și cel al despietririi, deși în mod obișnuit asemenea discriminări nu se fac. Vom mai relata acum un basm cu motivul împietririlor și al despietririlor pentru a arăta că acest gen de metamorfoze putea afecta deopotrivă ființele, ca și lucrurile neînsuflețite, cînd erau atinse de bagheta magică.

Mezinul dintre cei trei fii ai unui moș, deși era socotit de toți drept nerod, iar frații săi înțelepți, ajunge — după o serie de peripeții din cele mai neașteptate și mai bizare — foarte bogat și se însoară cu o fată, pe cît de frumoasă, pe atît de meșteră în vrăji, fapt pentru care acest basm este cunoscut la ruși, în popor, sub numele de „nevasta cea înțeleaptă".[342] Soția eroului era așa de frumoasă, încît însuși regele a pus ochii pe ea și, ca să scape de „nerod", i-a poruncit să îndeplinească o serie de munci supraomenești, amenințîndu-l cu moartea în caz de neizbîndă. De toate l-a scăpat soția sa cu vrăjile ei. Mai rămîne una de săvîrșit: aducerea guslelor care cîntă singure și care fac pe oricine care le aude sau să joace fără încetare sau s-adoarmă profund. Dar pentru îndeplinirea acestei porunci trebuia să plece de acasă și să întîrzie timp îndelungat. Soția eroului, care îi era foarte credincioasă — temîndu-se ca nu cumva regele să fie ispitit de frumusețea ei în lipsa bărbatului — s-a gîndit să ia măsuri sigure ca aceasta să nu se întîmple. În acest scop, ea a recurs tot la vrajă. De aceea, îi spune soțului ei: . . . „Du-te tu în livadă și taie-mi trei vărguțe." Nerodul a tăiat, în livadă, trei vărguțe. « „Ei acum lovește de trei ori cu aceste vărguțe și palatul și pe mine însumi și du-te cu Dumnezeu". Nerodul a lovit: nevasta i s-a prefăcut într-o stană de piatră iar palatul într-un munte de piatră... »[343]. Întors în țară cu guslele minunate, el merge întîi acasă, să-și întîlnească soția:„ . . .A lovit cu cele trei vărguțe în muntele de piatră — o dată, de două ori, de trei ori — și îndată a răsărit minunatul palat; a lovit în stana de piatră și iată că în fața lui e nevasta . . ."[344] Ca un fapt folcloric interesant, remarcăm aici că instrumentul magic e alcătuit din trei nuielușe și că eroul lovește de trei ori, ceea ce apare mai puțin frecvent decît bagheta unică. Mai des se întîlnește în basme și în legende lovirea de trei ori cu bagheta unică, iar nu cu bagheta care înmănunchează trei vergi.

Dar nu numai cu bagheta magică puteau fi transformați în stane de piatră oameni sau animale, și chiar palate ori castele, ci, precum ne atestă în special basmele românilor, și cu un toiag fermecat. Astfel, Arăpușca,

împărăteasa zînelor, era stăpîna unui buzdugan, care avea darul de a preschimba în piatră pe oricine atingea.[345]

Un alt basm românesc, din Transilvania, ne povestește cum Ionică Făt-Frumos, pe cînd mergea în căutarea zînei, cu care avea să se însoare, a întîlnit trei draci certîndu-se pentru trei lucruri de mare preț, printre care și o cîrjă ce împietrea pe oricine ai fi dorit. Eroul recurgînd la viclenie, se oferă a le fi arbitru și să-i împace. El însă îi împietrește chiar cu cîrja lor și astfel ajunge stăpînul ei, precum și al celorlalte obiecte miraculoase, care îi vor fi de mare folos în expedițiile sale.[346]

După o altă variantă, tot românească — din Banat — eroul păcălește la fel niște draci, care se sfădeau de la trei obiecte vrăjite rămase lor moștenire. Între acestea, era și o măciucă ce împietrea orice ființă, după voia stăpînului ei.[347] Arbitrîndu-i, chipurile, eroul le propune o întrecere la fugă și cînd alergau spre dînsul de la locul indicat, el îi metamorfozează în stîlpi de piatră.[348] Apoi, continuîndu-și drumul, el reușește — — cu ajutorul obiectelor vrăjite, răpite de la draci — să-și găsească soția și copiii, pe care-i căuta.[349] Împietritul și despietritul unor ființe atinse cu bagheta magică sau cu toiagul fermecat sînt cele două aspecte contrastante din procesul miraculos al metamorfozării de acest gen. Nu mai puțin însă, aspectul al doilea — considerat în mod independent — este una din cele mai mari minuni imaginate de fantezia omenească, pentru că el se identifică de fapt cu învierea morților. Despre o asemenea minune, fără a avea vreo legătură cu despietrirea — minune, pe care poporul, în mod normal nu e dispus a o atribui decît lui Dumnezeu, ca un semn incontestabil al naturii sale divine — ne povestesc de asemenea basmele, punînd realizarea ei tot pe seama baghetei magice sau a toiagului fermecat. Așa de exemplu, după cum aflăm dintr-un basm românesc din Bucovina, *Ileana Cosînțana* — cînd calul i-a adus în desagi corpul iubitului ei Petrea Voinicul, tăiat bucăți de către zmeu — i-a refăcut mai întîi corpul, iar apoi, după ce l-a stropit cu apă moartă și cu apă vie, „au luat smiceaua aceea de măr-dulumăr și lovind cu ea încetișor de vreo cîteva ori trupul, pe loc au sărit Petrea Voinicul drept în picioare. . ."[350]

De asemenea, eroina unui basm slovac, măritată după un mare tîlhar, care se dăduse drept un boier bogat, se folosește tot de vărguțe vrăjite pentru a reda morților viața. După ce l-a cufundat pe crudul tîlhar într-un somn adînc pe timp de nouă ani, ștergîndu-l cu anumite ierburi, s-a dus în pivnița castelului, unde a aflat numeroase leșuri, printre care și pe ale surorilor ei mai mari. Tot în pivniță însă fata „a găsit o ulcică plină cu unsoare. El le-a uns cu aceasta pe surorile sale, le-a atins cu niște vărguțe pe care le-a aflat acolo și le-a înviat pe ele și pe ceilalți. Între ei, a fost și contele; iar acesta a luat-o apoi de soție . . .[351]

Basmul sîrbesc despre viteazul Biserko[352], biruitorul unui zmeu înfricoșat, care-i răpise sora și-i ucisese frații, povestește că pe cînd eroul

se pregătea să-l piardă, zmeul făgăduiește să-i învie frații — morți cu 12 ani mai înainte — dacă-i cruță viața. În adevăr, zmeul ia o vărguță de alun, apoi face semnul crucii asupra lor și ei se scoală în picioare. . .[353]

În basmul ceh cu tema „înșiră-te mărgărite" — citat deja mai sus — iepurele năzdrăvan dă micii prințese Jitka „o vărguță cu care o învie pe mamă-sa"[354], ce fusese zidită de vie cu mulți ani în urmă, din porunca soacrei sale. Apoi, din basmul românesc despre „Făt-Frumos și fata lui Roșu-împărat", aflăm că împăratul zmeilor, care o răpise pe frumoasa fiică a Împăratului Roșu, avea printre alte lucruri de mare preț și un baston făcător de minuni: „. . .cu bastonul învia morții de șapte ani, dacă îl punea cruciș pe mormînt."[355] Făt-Frumos, care se însoară cu fata lui Roșu-împărat, intră în stăpînirea toiagului și învie cu el un mort.[356] În fine, un basm ucrainean — înregistrat de la o mică colonie de ucraineni din sudul Ungariei — povestește cum eroul a înviat, atingîndu-l cu toiagul fermecat, un pește, care mai tîrziu, drept recunoștință, îl ascunde în trei rînduri, scăpîndu-l de primejdia morții [357]. Dar și alte minuni, nu mai puțin impresionante decît învierea morților, înfăptuiesc eroii basmelor sau ai legendelor, și mai cu seamă eroinele, care sînt de obicei mult mai versate în arta vrăjitului. Dintre acestea, iese în relief cu deosebire ciclul de munci supraomenești la care e supus eroul de către vreun uriaș sau de vreun mare potentat, sau uneori chiar de diavolul însuși. Astfel, în basmul sîrbesc despre fiul de împărat și fata uriașului, eroul — ajuns captiv la uriaș în urma unui naufragiu — se află mereu în primejdie de moarte. Uriașul, vrînd să-l piardă, îi poruncește să săvîrșească într-un timp — în interval de o zi — munci care depășeau puterile omului. Noroc însă de fata uriașului, frumoasă fără seamăn, care, îndrăgindu-l pe prinț, îl scapă din impasul cel greu cu ajutorul baghetei magice. Întîi i se dă un vrav mare de grîu amestecat cu mei, ca să le aleagă pe fiecare separat pînă seara. La sosirea fetei cu merindea de prînz, el nu alesese nici măcar doi pumni! Plîngîndu-i-se de năpasta lui, «cînd fata a auzit aceasta, a ridicat o vargă și i-a spus : „Cu ajutorul acestei vergi, totul are să se despartă în două, nu te teme !" Și a amestecat grîul cu varga și totul s-a separat în două...» [358] A doua oară i-a poruncit uriașul să sape o groapă adîncă, în care să încapă toată apa unui rîu mare, rămînîndu-i matca uscată. Fata îi spune prințului și de data aceasta : .. «„Nu te teme !" Apoi, a ridicat varga și a strigat : „Cu ajutorul vergii mele, toată apa să intre în pămînt prin această groapă !" Și așa s-a și întîmplat, iar matca a rămas uscată.» [359] În sfîrșit, a treia oară, prințul a primit poruncă să taie pînă seara o

pădure mare, lemnele să le despice și să le facă stive, iar pămîntul să-l deștelenească, arîndu-l și semănîndu-l. Cînd a venit fata cu prînzul, „... a ridicat varga: cu ajutorul acestei vergi, să fie tăiată pădurea, lemnele să fie despicate și clădite, iar pămîntul arat și semănat! Nici n-a apucat să sfîrșească de spus aceasta, că totul a și fost îndeplinit." [360]

O variantă cehă povestește că un prinț pleacă în lume să-și caute mireasă pe placul lui. Mergînd la un rege, care avea o fată nespus de frumoasă, este supus la o serie de trei probe cu neputință de îndeplinit, sub amenințarea că dacă nu va izbuti, va fi și el împietrit, ca și ceilalți pețitori dinaintea lui. I se cere întîi să sece un rîu și să facă din el ogor semănat cu grîu și chiar în seara acelei zile să ducă la rege două care cu pîine proaspătă. Cînd era prințul mai deznădăjduit, vine fiica regelui, care era nu numai frumoasă, dar și o meșteră vrăjitoare. Ea „lovește în apă cu varga. Din apă se face un ogor, plugarii ară, după ei seamănă, grîul crește, se coace . . ."[361] Seara, duce regelui două care cu pîine din noua recoltă. Apoi, regele îi poruncește să transforme o pădure mare în vie și pînă seara să-i aducă două care încărcate cu butoaie pline cu vin nou. Iar vine fiica regelui și scapă din nevoie: „Prințesa lovește cu varga, vin tăietorii de lemne, în urma lor crește via, strugurii se coc . . ."[362] În fine, pentru a treia probă, regele îi dă prințului o grămadă uriașă de nisip cu porunca de a clădi din el, pînă seara, un castel cu turnuri și balcoane. De data aceasta, prințesa vrăjitoare — spre panica prințului — întîrzie: tatăl ei îi luase nuielușa magică.[363] Noroc că un șoarece a reușit s-o răpească pe nesimțite și s-o ducă prințesei, care îndată a și pus-o în acțiune: „. . .*apoi, cheamă cu nuielușa mulțime de pietrari și zidari*, clădesc totul. Pe urmă vin dulgherii și pînă-n seară castelul e gata . . ."[364]

O altă variantă cehă, cu frumoasa prințesă Otilinka, se deosebește prea puțin de aceasta. Doar munca cea de a treia este alta. Regele, tatăl prințesei, îi poruncește tînărului rege pețitor să macine o stîncă și cu făină din ea să facă pîine și să i-o aducă pînă în seară. Otilinka „*săvîrșește treaba cu nuielușa . . .*"[365] și anume, lovind cu ea.

Un erou de basm francez, aflat în captivitatea diavolului, este supus de asemenea de către acesta la o serie de munci supraomenești, printre care și secarea unui lac într-o noapte, cu un coș. El este salvat de fiica diavolului, care a secat lacul „*d'un coup de baguette*"![366]

Într-o variantă, tot franceză, a acestei teme de basm, eroului — fiind la fel în puterea diavolului — i se poruncește să săvîrșească mai multe munci, imposibil de realizat, între care și săpatul unui puț adînc, în cursul unei singure nopți. El reușește totuși cu ajutorul baghetei magice: „. . .la fille du diable prête sa baguette au jeune homme, dont elle est devenue amoureuse".[367] Dar iată și un caz cînd ciclul de munci supraomenești este realizat nu cu ajutorul baghetei, ci [cu] al toiagului. Acest

caz interesant ne este oferit de o variantă românească din Bucovina a basmului în chestiune. Un mare boier, pe moşia căruia trăia Ion Săracul, era grozav de ispitit de frumuseţea fără seamăn a nevestei acestuia. Ca să-l piardă, îi cere să aducă la îndeplinire cîteva treburi cu neputinţă de îndeplinit, ameninţîndu-l că, dacă nu va izbuti să le facă întocmai şi la timp, îi va tăia capul. Întîi i-a poruncit să prefacă, într-o noapte, un deal mare în şes, să-l sădească cu pomi şi viţă de vie, iar dimineaţa să-i aducă roadele: fructe şi struguri copţi! Apoi, printre pomi, să facă un drum pardosit numai cu aur... Soţia lui Ion, care era năzdrăvană, realizează totul în locul bărbatului. Ea „au ieşit cu un *toiag de aur afară şi au tras cu el nişte semne cruciş aşa în aer*, şi iată că s-au adunat o mulţime de draci.. cîtă frunză şi iarbă! Acestora le-a poruncit să împlinească toate, după cum a zis boieriul lui Ion Săracul."[368] A doua treabă, la care îl pune boierul pe Ion, e îmblătitul tuturor şurelor lui de grîu şi de alte cereale, într-o singură noapte, alegînd numai boabele, dar fără să strice şurele. Ion s-a culcat fără grijă, aşa cum l-a sfătuit nevasta. « Dară ea au ieşit afară *cu toiagul cel de aur în mînă şi au tras nişte semne cruciş pin aer*, de s-au adunat o mulţime de şoareci şi guzgani din toată lumea, cîtă frunză şi iarbă, şi le-au poroncit: — „Iată, mergeţi la cutare arie şi scoateţi de pin şirezi şi stoguri firele ne-nvăscute şi curate din spice şi le faceţi vravuri, dară fiecare feliu de pîne deosebit!" Şoarecii s-au dus acolo şi erau atîta de mulţi, cît poate pe tot spicul au fost cîte trei, şi într-o nimică de ceas au fost toate gata!...»[369]

Tot dintre basmele care prezintă tema seriei de isprăvi imposibile ce trebuiesc îndeplinite de către erou, vom mai relata unul, unde numai isprava finală — socotită a fi cea mai grea din toate — e săvîrşită cu ajutorul toiagului. Este faimoasa temă a cetei de tovarăşi — care mai de care mai năzdrăvan, ca Setilă, Flămînzilă, Gerilă ... — cunoscută mai ales din basmul lui Harap-Alb, dar care există de asemenea în cel despre *Ţugulea fiul unchiaşului şi al mătuşii*, povestit de Ispirescu. Aici, printre cetaşi, se află şi un vrăjitor. Iată însă ce-i cere eroului, în cele din urmă, împăratul Stririlor, la care Ţugulea fusese trimis în peţit, după fata acestuia, pentru împăratul său: — „Să-mi faci să nască într-o noapte 50 de femei sterpe!"[370] Împăratul era convins că de data aceasta l-a înfundat pe Ţugulea şi că, de bună seamă, el îşi va pierde capul. Dar, spre mirarea sa, eroul îi răspunde fără pic de îngrijorare: — „Ce mai treabă!... Să se aducă la faţa locului!"[371] La porunca împăratului, au fost găsite şi aduse 50 de femei sterpe, pe care le-au aşezat cîte una într-o odaie. « Ţugulea ridică ochii către vrăjitor şi zise: — „Arată, învăţatule, ce poate toiagul tău cel plin de vrăji!" ...»[372] Dar iată şi replica vrăjitorului, la îndemnul lui Ţugulea: « ...—„Putea împăratul să dea porunci mai grele de făcut; aceasta este jucărie" ... Şi intrînd în cămările femeilor, *bombăni la fiecare cîte ceva din gură şi pe fiecare le lovi uşor cu toiagul pe spinare*,

apoi ieși. Una după alta, ele născură pînă dimineața. Cînd veni împăratul a doua zi și auzi orăcăitul copiilor ce-i împuiase urechile, se luă cu mîinile de păr și plecă îndată . . .»[373]

Mucalitul de vrăjitor nu s-a lăsat pînă n-a jucat o festă și împăratului: „Cînd să pășească pragul porții de la aceste case, ca să se ducă la palatul lui, *vrăjitorul îl atinse și pe dînsul cu toiagul și îndată se pomeni cu cîțiva boboci de rață măcăind după dînsul . . .*"[374]

Adică vrăjitorul din ceata lui Țugulea a reușit să depășească și culmea imposibilului: nu numai că a provocat prolificitatea celor 50 de femei sterpe — și încă într-o singură noapte — dar el l-a făcut chiar pe bărbat, pe împăratul însuși, să nască boboci de rață! Este, de fapt, a doua mare minune săvîrșită de vrăjitor cu toiagul său. Cum însă această minune — cu împăratul urmat de cîrdul de boboci, ca o cloșcă — se înfățișa sub aspectul unui grotesc irezistibil, ea a stîrnit mare ilaritate la curte: „Rîseră împărăteasa și sfetnicii, cînd văzură pe împăratul cu bobocii după dînsul . . ."[375]

Nu e lipsit de semnificație că vrăjitorul se bucură de o deosebită prețuire în ochii eroului, care i se adresează cu epitetul „învățatule". Pe de altă parte, tot Țugulea, referindu-se la toiag, în care stătea toată puterea vrăjitorului, îl califică drept „cel plin de vrajă", manifestînd astfel o încredere nelimitată în extraordinarele posibilități ale acestuia.

Totodată, remarcăm că în acțiunea magică a vrăjitorului sînt implicate ambele aspecte ale tipului clasic de vrajă: atît practica propriu-zisă, care constă în ușoara atingere cu toiagul, cît și o formulă însoțitoare, ce era rostită simultan sau, cum spune povestitorul basmului: „bombăni la fiecare cîte ceva din gură".

Acum, după ce am prezentat miracole de aspect ciclic, care se înlănțuiesc de obicei într-un tot complex, ca cele de mai sus și care toate apar înfăptuite cu varga magică sau cu toiagul fermecat, vom trece în revistă — tot după basmele și legendele popoarelor — miracole cu caracter izolat, săvîrșite în același chip, cu aceleași instrumente. Și din ceea ce va urma, ca și din ceea ce precede, se va vedea prodigioasa inventivitate a imaginației populare, care pare a nu cunoaște nici o limită.

O legendă germană despre doctorul Paracelsus[376] — cel ce se bucura în popor de faima că știa să vindece orice boală, oricît de grea ar fi fost — povestește că el datora această uimitoare iscusință dracului. Cică, pe cînd trecea printr-o pădure, doctorul acesta l-a salvat de la pieire pe un drac, închis într-o gaură din trunchiul unui brad, care era astupată cu un cep solid, avînd deasupra trei semne ale crucii. Dar Paracelsus i-a cerut, în schimbul eliberării, să-i procure o doctorie care vindecă toate bolile cîte există pe lume și o vopsea care să prefacă în aur orice ar atinge. Dracul, foarte recunoscător, s-a ținut de cuvînt. Îndată ce a fost destemnițat, „el îl conduce pe doctor pe o stîncă înaltă de tot și, cu o nuia de

alun, pe care o rupsese în cale, lovește stînca. Stînca, trosnind, se desface în două bucăți și dracul dispare; în curînd el a ieșit iar afară și-i întinde lui Paracelsus două mici borcane: cel galben conținea vopseaua care abu-rea; cel alb—leacul. Apoi, *lovește el din nou stînca*, în urma cărei lovituri aceasta se închide iarăși la loc într-o clipită . . ."[377]

Este bine cunoscută povestea cu lampa lui Aladin din ciclul epic arab *1001 nopți*, unde e vorba de acel vrăjitor — pretinsul unchi al lui Aladin — care îl face pe băiat să intre sub pămînt, ca să-i aducă lampa minunată. Într-un basm ceh, care a reluat această temă, vrăjitorul îl duce pe Aladin în niște pustietăți, unde se afla o stîncă mare. Aici, el lovește stînca cu o vargă și stînca se dă la o parte; sub ea apar scări care duceau sub pămînt și pe care a coborît băiatul. Cînd acesta se întoarce, vrăjitorul îi cere lampa înainte de a ieși; dar Aladin nu vrea cu nici un chip să i-o dea pînă nu iese el afară. Atunci, vrăjitorul mînios lovește lespedea de piatră cu varga și ieșirea se închide pe dată.[378] În altă variantă, tot cehă, vrăjitorul lovește cu varga pămîntul și acesta se deschide. În același loc el lovește apoi pentru a-l face să se închidă.[379] Într-un alt basm ceh , care prelucrează tema din *1001 nopți*, cu Ali-Baba și cei 40 de de tîlhari, e vorba de asemenea de deschiderea unei peșteri, blocate de o stîncă uriașă, cu ajutorul unei nuiele. Cică un cizmar sărac, mergînd la pădure după lemne, a văzut cu uimire cum un om a intrat astfel în peșteră: „. . .el a lovit cu varga stînca și în felul acesta a deschis-o; cînd a intrat, stînca s-a închis. Apoi, acest om a lăsat acolo varga și s-a dus. Cizmarul a deschis stînca și a găsit înăuntru provizii de-ale mîncării și bani. El s-a încărcat cu bani, a închis stînca cu varga și s-a grăbit spre casă".[380] În versiunile arabe ale poveștii lui Ali-Baba, stînca se deschide numai atunci cînd e pronunțată formula specială: „Sesam, deschide-te!" De asemenea, stînca închide intrarea peșterii cînd este pronunțată formula: „Sesam, închide-te!"[381] În versiunea cehă de mai sus — nu în toate — procedeului pronunțării formulei magice i s-a substituit lovirea stîncii cu varga, care produce exact același efect. Nu este exclus însă ca chiar la arabi formula să fi fost însoțită de actul atingerii cu o nuielușă vrăjită sau de o altă practică echivalentă.

După cum reiese din cele mai multe locuri unde e vorba, în această poveste, despre intrarea sau ieșirea din peștera cu comoara tîlharilor, stînca din gura peșterii se deschidea sau se închidea exclusiv prin pronunțarea formulei magice respective.

Totuși, se pare că un pasaj ne-ar da dreptul să conchidem că formula magică va fi fost însoțită la origine — în unele variante, cel puțin — de o practică. În adevăr, cînd Kasim, fratele lui Ali-Baba, se afla captiv în peșteră, neștiind să pronunțe just formula și cînd sosesc tîlharii, care s-au alarmat la vederea catîrilor lui Kasim cu lăzi goale în spinare, iată cum se povestește despre căpitanul hoților că a deschis peștera: *„Il leva donc*

son sabre vers la porte invisible, en prononçant la formule et le rocher se divisa en deux moitiés qui glissèrent en sens inverse.“[382]

În varianta slovacă a basmului despre cruntul tîlhar Matei („Mataj“), întîlnim utilizat pe o scară întinsă motivul baghetei magice. Fiul unui morar, care fusese dăruit cu contract dracului — printr-o viclenie a acestuia, fără ca tatăl să fi bănuit măcar — se face preot și merge la iad, ca să ceară de la draci contractul. Întîlnind un unchiaș, care nu era altul decît un înger schimbat la față, acesta îi arată calea și îl sfătuiește cum să facă să izbîndească. Înainte de toate, el are nevoie de trei vergi de măceș, căci numai cu ajutorul lor va putea intra în iad. Le va găsi chiar acolo, la o tufă de lîngă stînca de la gura iadului: „. . .rupe aceste trei crengi de măceș și lovește, cîte-o singură dată cu fiecare din ele, oriunde în jurul acelei stînci; îndată ți se va deschide pămîntul. . .“[383] De asemenea, pentru întoarcere e sfătuit eroul în ce chip să se servească de aceleași vergi, ca să poată ieși din iad: „. . .După ce-ți vei fi terminat ale tale, întoarnă-te pe aceeași cale spre poarta iadului și lovește iar cu fiecare creangă de măceș cîte o singură dată. Numaidecît ți se va deschide și vei ieși afară fără nici o primejdie . . .“[384] Ajuns la gura iadului, eroul face întocmai cum l-a sfătuit unchiașul. Văzînd tufa de măceș cu trei crengi, „el a rupt crengile, a lovit pămîntul și iadul i s-a deschis îndată . . .“[385] În fine, după ce i-a constrîns pe draci să-i dea înapoi contractul, tînărul preot s-a îndreptat spre poarta iadului. Aici, „el a lovit o dată cu fiecare vargă de măceș. Poarta s-a deschis îndată și el a ajuns viu nevătămat la lumea albă . . .“[386]

Într-o variantă, tot cehă, a acestui basm, cel ce dă povețe eroului în călătoria sa la iad este un bătrîn sihastru. El însă îi procură băiatului în același timp și instrumentul indispensabil pentru a-și putea atinge țelul său, și anume varga ce măceș. Astfel, ei se duc la pădure, unde „sihastrul taie o nuia de măceș în vîrstă de un an, lovește pămîntul și se arată scările care duc la iad.“[387]

Un alt basm ceh cu aceeași temă ne povestește că pruncul dăruit dracului prin zapis iscălit cu sînge a fost botezat de Domnul Hristos și de Sf. Petru. Cînd a crescut mare, nașii i-au dat un toiag miraculos și l-au sfătuit cum să se ducă la iad, ca să-i silească pe draci a-i da înapoi zapisul. Îndată ce va ajunge într-o pustietate, la niște stînci, călăuzindu-se după toiag, „acolo să lovească de 3 ori cu el și pămîntul i se va deschide spre iad . . .“[388] Văzîndu-se la locul cu stîncile, „Fabian [389] a lovit cu toiagul de trei ori în pămînt și iadul s-a deschis, totul se cutremură . . .“[390] Fapt demn de reținut, aici, în loc de vargă, apare toiagul, care îndeplinește exact aceeași funcție ca și varga, ceea ce am mai relatat anterior și în alte cazuri. Dintr-un alt basm ceh — despre ucenicul vrăjitorului — aflăm că unui țăran, pe cînd mergea spre oraș să-și dea băiatul la meșteșug, i-a ieșit în cale un boier în haine verzi, care i-a propus să-l deie la el la

învățătură. Și iată-i pe tustrei că „ajung la o stîncă. Boierul o deschide cu o vărguță . . ."[391] După o variantă, tot cehă, a acestui basm, băiatul e luat în slujbă de un „boier negru, bătrîn", care își face la fel intrarea cu noul ucenic la locuința subpămînteană: „. . . Boierul îl conduce la o stîncă pe care o deschide cu o vărguță; iar după ce intră înăuntru, o închide iarăși . . .[392] Dintr-un alt basm ceh, aflăm că un țăran, care a luat pentru fetița lui ca nașă pe o babă scoasă de întîmplare în calea lui, făgăduiește să i-o dea ei după 12 ani și să i-o ducă la un loc știut. Mergînd acolo tatăl cu fata, cînd a împlinit vîrsta hotărîtă, „bătrîna atinge pămîntul cu o vărguță. Pămîntul se deschide și se trezesc într-o grădină frumoasă, la un castel . . ."[393] Un basm maghiar cu tema „păstorașului nevăzut" povestește cum un duh necurat ducea noaptea sub pămînt pe cele 11 prințese, care rupeau de fiecare dată, la joc, cîte 6 perechi de pantofi. Ajungînd cu ele la o stîncă uriașă, el o lovea cu o vargă și se făcea îndată o deschizătură, pe unde intrau. Ciobanul, făcîndu-se invizibil, reușește să intre în același timp pe acea deschizătură și să le urmărească pînă la capăt.[394] După un basm ceh — cu tema familiei de rege vrăjită — cînd eroul a salvat-o de sub vrajă pe o frumoasă prințesă, aceasta îi dezvăluie taina că în munte sînt ascunse mari comori. Atunci „flăcăul deschide muntele cu varga . . ."[395] și-n adevăr, află acolo nemăsurate bogății.[396] După un basm slovac — cu tema prințesei răpite de zmeu și salvată de un voinic, pe care l-au trădat tovarășii, lăsîndu-l sub pămînt — o pasăre măiastră îi înlesnește eroului ieșirea la lumea albă, iată cum: « . . . ea a adus în cioc o crenguță. Îndată ce a adus crenguța, i-a dat-o lui Janko: „uite, ia crenguța asta și lovește cu ea stînca aceea: îndată ți se va deschide . . ." »[397] Janko face întocmai: stînca se dă la o parte și în fața lui se deschide gura unei peșteri, pe care, străbătînd-o pînă la capăt, a ajuns pe pămînt.[398] Dar iată că tot la slovaci, într-un basm — cu tema darurilor minunate primite de un țăran, de la draci, pentru grîul furat de ei de pe ogor, unde fusese semănat — se povestește că un bătrîn îi dă eroului un toiag de fier, cu ajutorul căruia să poată pătrunde la sălașul diavolilor: „. . . bătrînul i-a dat un toiag de fier ca să lovească cu el de trei ori o stîncă, ce nu se afla departe. Aceasta s-a deschis și toate duhurile rele ies afară . . ."[399] După un basm breton, tatăl unei fete măritate cu un mort, lovește de două ori cruciș cu bagheta o stîncă și aceasta se deschide pe dată, lăsîndu-l să intre sub pămînt . . ."[400] O legendă bască povestește cum o frumoasă fată — care, firește, era o zînă — dă unei femei o baghetă, spunîndu-i să lovească pămîntul cu ea; în fața lor apare un castel măreț.[401]

Eroina unui basm leton — fata harnică și frumoasă, persecutată de mama vitregă — primește ca răsplată pentru vrednicia ei, de la un uncheaș de pe tărîmul celălalt, niște obiecte miraculoase, printre care și un bețișor fermecat. Cum a ajuns la lumea albă, după sfatul bătrînului, ea

s-a suit pe o colină și a lovit pămîntul cu bețișorul: îndată a răsărit pe locul acela o mîndrețe de biserică, cum nu s-a mai pomenit.[402]

După o variantă cehă a temei „înșiră-te mărgărite“, sora mergînd în căutarea fratelui primește în dar, de la luntrașul care-l trecuse peste Marea Roșie, o vărguță, ce avea să-i fie de mare ajutor prin niște locuri prăpăstioase acoperite cu stînci: „. . . capătă de la el o nuieluşă, pentru ca . . să lovească cu ea acele stînci și i se face drum pînă la castel . . .“[403] Însușirea nuielei vrăjite de a fi deschizătoare de drum ne este atestată și de un alt basm ceh, avînd ca temă întîmplările fraților gemeni de pe muntele unde se afla Mama-Pădurii. Cînd al doilea frate — venit în căutarea celuilalt — se vede blocat din toate părțile, în mijlocul codrului și printre stînci abrupte, fără nici o posibilitate de a ieși, o silește pe baba vrăjitoare să-i deschidă calea și „baba îi face drum cu varga.“ [404] „Ion Ostașul“, eroul unui basm breton — mergînd către izvorul miraculos, de unde dorea să ia apă lecuitoare — trebuia să treacă printre munții care se băteau în capete. Spre norocul său, el a găsit pe drum o nuieluşă purtînd inscripția: „Celui qui m'aura,/Par les rochers passera“. A fost de ajuns să le arate numai acelor munți nuieluşa, că ei au încremenit nemișcați, așa că eroul a putut trece viu nevătămat printre ei, și la dus și la întors.[405]

După o variantă cehă a basmului cu tema băiatului vîndut de tatăl său dracului, eroul — mergînd să-și ceară înapoi contractul — primește de la Domnul Hristos, nașul lui, un toiag miraculos, care-i arată drumul la iad: „ . . .îi dă Hristos un toiag care îl călăuzește . . .“[406] Astfel, băiatul își îndreaptă pașii mereu, după el. În cele din urmă, „toiagul îl conduce într-o pustietate . . .la niște stînci; acolo se oprește . . .“[407] Și în adevăr, chiar acolo e gura iadului, pe unde eroul — lovind pămîntul cu același toiag — va intra la sălașul dracilor.

Într-un basm leton — cu tema flăcăului, care, cu ajutorul unor obiecte miraculoase, reușește s-o urmărească pe fata de împărat, răpită de diavol, în fiecare noapte și apoi să-l răpună pe acesta, căpătînd-o pe prințesă de soție — e vorba despre bagheta fermecată. Eroul și-a însușit-o prin șiretenie, de la doi oameni care se băteau pentru trei lucruri miraculoase, printre care și bagheta. Aceasta avea darul de a te duce într-o clipă, pe sus, ori încotro ți-ar fi fost voia, numai să-i fi poruncit unde anume dorești. Astfel, cînd dracul pleacă în miez de napte cu fata împăratului, eroul — după ce și-a pus mai întîi pe cap căciula, care-l făcea nevăzut — poruncește baghetei: — „Du-mă, bețișorule, după dracul!“[408]

În basmul sîrbesc despre fiul de împărat și fiica uriașului — cei doi îndrăgostiți care fug noaptea din peșteră — se povestește că prințul călărea pe o catîrcă, în timp ce fata mergea călare pe o nuia, foarte pro-

babil de alun: „... Fiul de împărat a-ncălecat pe o catîrcă, iar *fiica uriaşului pe nuiaua sa*, apoi au fugit ...“[409]

Faptul că vrăjitoarele sînt imaginate de popor că merg călare pe o nuia de alun a fost deja relatat de noi la români. Şi fiica uriaşului din basmul sîrb — precum rezultă din acţiunea basmului — e o vrăjitoare în toată puterea cuvîntului. Credinţa aceasta e bine cunoscută şi altor popoare europene. Dar nu numai ele călăresc aşa, ci se crede că şi pe alţii îi pot face să vină sau să se ducă, fiind purtaţi prin văzduh de nuiaua de alun.

Simpla atingere a unei persoane cu bagheta magică poate face ca ea să fie transportată îndată la mari depărtări, unde vrea cel ce mînuieşte bagheta; ba îi poate lua şi glasul. E ceea ce se întîmplă cu Mariska, pe care bătrîna vrăjitoare, naşa ei, o pedepseşte astfel, fiindcă se împotrivea mereu de a-i mărturisi că intrase în camera oprită: „o atinge cu vărguţa. Fata se trezeşte într-o pădure întunecoasă, fiind mută ...“[410] Pe teritoriul Franţei sînt cunoscute numeroase basme şi legende cu motivul trecerii unui rîu lat şi adînc, sau chiar a mării — fie călcînd pe valuri, fie mergînd pe fundul lor — dacă le loveşti cu o vărguţă fermecată ori cu un băţ. Astfel, un basm breton povesteşte cum un prinţ, care se ducea să-şi aducă mireasa — pe frumoasa fiică a regelui Dalmar — întîlnind în cale o apă mare, a lovit-o mai întîi cu bagheta magică de trei ori, iar apoi a trecut-o ca pe uscat.[411] După o legendă hagiografică, tot din Bretagne, un sfînt a lovit marea cu toiagul său, ceea ce a avut de efect că a putut merge pe faţa ei, fără să se cufunde, cu o întreagă ceată: „... Saint Guenole, qui la frappant de son bourdon, s'avança sur les ondes avec ses compagnos, aussi aisément comme sur une route ordinaire“.[412] Mai frecvente sînt în Franţa legendele despre trecerea unei ape mari, pe fundul ei, prin acţiunea baghetei sau a toiagului fermecat, care separă valurile, făcînd drum eroului sau eroinei printre ele. Evident, asemenea creaţii folclorice sînt răsunetul direct al legendei biblice despre trecerea Mării Roşii de către Moise în fruntea poporului evreu. Iată, de exemplu, o legendă provensală, povestind cum un boier — mustrat de conştiinţă, fiindcă la îndemnul soţiei sale de a doua îşi aruncase copilul în mare — mergea de-a lungul ţărmului mării, în speranţa că îi va găsi măcar corpul neînsufleţit. El întîlneşte însă un călugăr, care „frappa la mer avec une branche d'olivier: elle s'entr'ouvrit et tous deux, marchant à pied sec, arrivèrent bien loin sous les eaux, à une grotte où le seigneur vit son fils paisiblement endormi“.[413] Dintr-un basm din Gasconia, aflăm cum „un petit garçon frappe par trois fois la mer avec une gaule et elle se sépare par le milieu pour qu'il puisse la traverser“.[414] După o legendă bască, o femeie, care trebuia să meargă zilnic la lucru cu luntrea peste un rîu, a căpătat o nuieluşă fermecată şi lovind apa cu ea, putea trece oricînd rîul, fără să se ude. Dar într-o zi, cînd ea furase ceva,valurile rîului n-au mai ascul-

tat-o. La atingerea lor cu varga, acestea nu s-au mai despărțit ca să-i facă drum și ea n-a mai putut trece ca mai înainte, fiindcă nu mai avea conștiința curată.[415] Avem a face aici cu imixtiunea unui motiv etico-religios de esență creștină. După o legendă hagiografică bretonă, în care e vorba despre călătoria la rai a unui sfînt, „la mer se sépare en deux devant la baguette de Jannik".[416] Apoi, un basm breton povestește că un om, care mergea în căutarea vîntului, lovește apa unui rîu cu bagheta fermecată și i se deschide drum prin mijlocul lui, putînd ușor trece la celălalt mal.[417] În fine, după o legendă, tot din Bretagne, un slujitor al lui Carol cel Mare, fiind urmărit de fiare sălbatice, a atins cu bagheta apa rîului, care curgea pe acolo, și i s-a făcut drum de-a curmezișul lui, mergînd ca pe uscat. Fiarele, intrînd și ele după slujitor, au fost însă înghițite de valuri, în timp ce el ieșise viu nevătămat pe malul celălalt.[418]

Dar iată tot în legătură cu apa, o minune și mai mare încă, determinată de asemenea de nuielușa fermecată: Un căpitan de corabie, — precum povestește o legendă franceză — văzîndu-se atacat de pirați, ridică în sus bagheta magică și-i porunci corăbiei să meargă pe sub fața mării: „Par la vertu de ma baguette, que mon navire navigue sous les flots comme desus!" Îndată corabia, coborînd la adînc și plutind pe sub apă, s-a făcut nevăzută, și așa a scăpat de primejdie numai datorită baghetei, care fusese dăruită căpitanului de o zînă.[419]

Nu știm dacă există vreo altă țară care să abunde, ca Franța, în legende și credințe despre crearea de izvoare, cișmele, fîntîni . . . cu ajutorul baghetei sau toiagului. Aproape fiecare localitate cunoaște asemenea legende în legătură cu izvoarele și fîntînile lor mai vechi. De obicei, se crede că apariția acestora a fost determinată de vreo zînă, folosindu-se de bagheta ei fermecată, dar mai cu deosebire de vreun sfînt ori de vreun om pios, prin acțiunea toiagului sau cîrjei sale. Astfel, izvorul unei cișmele din Normandia, cu numele „La Fontaine-aux-Fées", este atribuit unor zîne, care ar fi făcut ca el să iasă la suprafață lovind pămîntul cu baghetele lor.[420] În Bretania, de asemenea, trei cișmele sînt puse pe seama a trei zîne surori, care au scos în același chip vinele de apă din adîncuri.

Iar o legendă, atestată încă din secolul al XV-lea, atribuie renumitul izvor de apă termală de la Domrémi, curgînd pe sub arborele unde Jeanne d'Arc avusese viziuni — unor zîne, care l-au făcut să țîșnească acolo prin lovirea locului acela cu baghetele lor vrăjite.[421] În fine, după o legendă corsicană, cică chiar lacul de la Cinto a luat naștere în această regiune muntoasă datorită unei zîne, care — văzînd un rege rătăcit prin munți, în primejdie de a muri de sete — a lovit cu bagheta ei o stîncă gigantică, de unde au țîșnit îndată atîtea izvoare și așa de abundente, încît au putut forma și întreține cu apa lor pînă azi acel lac.[422]

Adesea, cu bagheta se poate provoca apariția subită a unei ape mari — un lac sau un rîu — pentru ca cineva să scape de un urmăritor, care

vrea să-l piardă. Astfel, eroul unui basm francez, fiind urmărit de un căpcăun, „commande à sa baguette de faire couler une rivière si profonde que l'ogre ne puisse la traverser."[423]

Dar mai frecvente încă ni se par a fi tradițiile și legendele franceze, după care izvoarele fîntînilor și cișmelelor — mai ales atunci cînd ele sînt deosebit de apreciate pentru apa lor limpede și savuroasă — se datoresc diferitor sfinți de faimă locală. Desigur, ei se substituie zînelor, iar toiagul lor corespunde perfect, ca funcție — în asemenea împrejurări — baghetei mînuite de zîne, cu singura distincție, de ordin formal, că toiagul marchează virilitatea, pe cînd bagheta e mai curînd semnul feminității, fiind mult mai potrivită în mîna unei zîne. Dintre numeroasele tradiții populare sau legende hagiografice despre sfinții taumaturgi, înregistrate de Sébillot — în legătură cu crearea de izvoare pe locuri unde acestea lipseau — vom relata numai cîteva mai semnificative. Foarte adesea, sfîntul, înainte de a acționa cu toiagul, adresează și o rugăciune lui Dumnezeu, implorîndu-i ajutor pentru realizarea dorinței sale. Astfel, St. Hermeland, pătruns de o adîncă milă pentru vitele care piereau de sete, se roagă mai întîi fierbinte lui Dumnezeu, apoi lovește pămîntul uscat cu toiagul său și în locul acela a apărut izvorul ce alimentează cișmeaua denumită după numele sfîntului.[424] De asemenea, St. Martin — văzînd o fată umblînd cu ulciorul după apă — a lovit o stîncă cu toiagul și a făcut-o să crape, iar prin crăpătura aceea a țîșnit unda unui izvor cristalin.[425] La fel, scoate apă din fîntînă cu toiagul un sihastru, St. Cénéré.[426] De asemenea, St. Aubert și St. Guénolé, pe cînd clădeau mînăstiri — unul la muntele St. Michel, celălalt la Landevennec — în dorința lor ca lucrătorii să nu sufere de lipsa apei, au lovit în stînci cu cîrjele lor, făcînd să țîșnească izvoarele abundente.[427] Iar o legendă despre o cișmea din insula Batz, de pe plajă — unde vin la răstimpuri valurile sărate ale mării de o acopăr, dar continuînd a lăsa să curgă apă bună de băut îndată ce marea se retrage — povestește că ar fi luat ființă acolo datorită unei lovituri de toiag a lui St. Pol.[428] Iată însă și o figură feminină — tot din sfera sfinților, care face uz de toiag, nu de baghetă: este bătrîna S-te Odile, care văzînd un unchiaș foarte însetat și obosit, a spus o rugăciune, iar apoi a lovit cu toiagul său stînca, ceea ce a avut de efect că îndată a țîșnit dintr-însa un izvor limpede și îmbelșugat.[429] Este clar că asemenea tradiții și credințe populare se resimt profund de influența legendei biblice din Vechiul Testament, după care Moisi — văzîndu-și poporul său amenințat să piară de sete, pe cînd străbătea pustiul — a lovit o stîncă cu toiagul, făcînd să țîșnească un izvor așa de bogat, încît a putut potoli setea marii mulțimi de oameni și a turmelor de vite. O legendă dintre cele cu acest subiect, culese de Sébillot de pe pămîntul Franței — ilustrează în chip foarte elocvent, prin aluziile ei de factură cultă, strînsele aderențe ale tradițiilor în chestiune cu sursa biblică, și

anume cu minunea săvîrşită de marele apostol al poporului evreu, prin harul divin. Astfel, cică St. Efflam, vrînd să potolească setea regelui Arthur — pe cînd acesta lupta din greu cu un balaur înfricoşat — invocă ajutorul lui Dumnezeu pentru apariţia unui izvor salvator. Iată cum suna ruga sa: „Vous qui avez octroyé de l'eau au desert à votre serviteur Moïse, vous plaise donner de l'eau à vos serviteurs!"[430] Îndată după aceea, sfîntul a lovit de trei ori cu toiagul într-o stîncă, făcînd să ţîşnească din ea izvorul la care şi-a astîmpărat setea regele.[431] Îmbinarea motivului cult de esenţă hagiografică cu elementele pur folclorice transpare în mod deosebit de limpede în această legendă. Dar motivul miraculos mai sus relatat, care continuă tradiţia biblică a Vechiului Testament, a întîlnit la francezi, în cadrul tradiţional autohton, un motiv folcloric sensibil deosebit, ceea ce a avut drept rezultat apariţia unui nou aspect al miracolului: deşi toiagul rămîne mereu instrumentul prin care se produce minunea, totuşi modul cum este el mînuit pentru a o determina se schimbă. Dacă pînă acum am văzut că apa e chemată din adîncuri la suprafaţa pămîntului prin lovirea acestuia cu toiagul, în cele ce urmează vom relata că o asemenea minune poate avea loc prin înfigerea toiagului în pămînt. Cică un drumeţ de o rară pietate, aşezîndu-se pe cîmp, ca să se odihnească, a înfipt alăturea cu dînsul toiagul, exclamînd: „Tare-mi mai e sete!" Spre marea lui mirare, cînd s-a sculat şi a scos toiagul din pămînt, cu gînd să-şi continuie drumul, a ţîşnit din gaura făcută acolo un izvor răcoros, din care călătorul şi-a potolit arşiţa.[432] O altă legendă franceză povesteşte că un cerşetor — venit pentru milostenie la o mînăstire şi alungat de călugărul portar — a fost copios dăruit de egumen, care l-a dojenit aspru pe portar. Înainte de a pleca, cerşetorul a împlîntat toiagul său în pămînt, acolo în preajma mînăstirii, iar cînd l-a scos afară, a ţîşnit un izvor bogat, care există pînă astăzi.[433] După o legendă din La Haute-Saône, un sfînt din partea locului[434], rătăcindu-se prin pădure, l-a rugat pe un cioban, care îşi păştea turma pe acolo, să-l scoată la drum. Cum ciobanul se temea să-şi lase oile singur, sfîntul i-a luat toiagul din mînă şi l-a înfipt în pămînt, asigurîndu-l că oile nu se vor depărta din jurul lui. Apoi au plecat amîndoi. La întoarcere, cînd ciobanul şi-a scos băţul afară, a izbucnit cu putere o vînă de apă limpede din acel loc, unde apoi a luat fiinţă cişmeaua Saint Desle, după numele sfîntului care făcuse minunea de a scoate apa din fundul pămîntului.[435] Aceeaşi minune, săvîrşită prin acelaşi procedeu e atribuită de francezi, în popor, şi multor alţi sfinţi de prin alte regiuni ale ţării, de exemplu lui St. Roland, lui St. Rouin, lui St. Hodelin ... etc.[436] Dar ceea ce-i mai amuzant, cică însuşi Domnul Hristos a făcut s-apară un izvor în Bretagne, unde s-ar fi dus, înainte de suferinţele calvarului, la Sf. Ana, bunica lui, ca să-l binecuvînteze. Aici el a înfipt toiagul său în pămînt, făcînd să ţîşnească izvorul, care poartă pînă în ziua de azi numele „Sainte Anne la Palud".[437] În unele legende din această categorie,

remarcăm o ușoară nuanțare în ce privește procedeul creării de izvoare, și anume: cînd se înfige toiagul în pămînt, el trebuie învîrtit de 3 ori și numai după aceea se scoate afară.[438]

O minune nu mai puțin uimitoare o constituie faptul de a strămuta dintr-un loc în altul — pînă la mari depărtări — un izvor cu ajutorul toiagului. E ceea ce se crede că sînt în stare de a face unii sfinți sau chiar oameni din lumea laică recunoscuți ca fiind deosebit de pioși. Astfel, după o legendă din Wallonia, St. Remacle — chinuit de o sete arzătoare și cerînd zadarnic apă de la mai multe case din localitatea Ouffet — a aflat într-un tîrziu singur o cișmea, unde și-a putut potoli setea. Dar, ca să-i pedepsească pe neospitalierii locuitori din Ouffet, sfîntul a cufundat toiagul său în izvorul cișmelei, apoi a pus toiagul pe umăr ducînd cu dînsul acel izvor tocmai în Rahier, unde l-a făcut să curgă pe un podiș.[439] O altă legendă franceză, din Alsacia, povestește că evlaviosul cavaler Gangolf, cumpărînd izvorul din calea sa de la un țăran, care stătea pe țărmul lui, a împlîntat toiagul în apă și a luat în modul acesta izvorul cu el. Apoi, a mers la castelul lui, unde a înfipt în pămînt toiagul, făcînd să țîșnească îndată acolo unda limpede a izvorului adus de el. După aceea însă, punînd la probă credința soției — pe timpul îndelungatei sale absențe — și aflînd-o necredincioasă, Gangolf a luat din nou izvorul și din locul acela pentru a-l transporta aiurea, la o mare distanță: „Gangolf poussa son bâton dans la source, qui y remonta toute entière".[440] Iar cînd a ajuns într-o vale, departe de castel, pe o pajiște frumoasă, „il y fit de nouveau sourdre de son bâton l'eau qui se répandit au loin."[441] Dar uneori minunea merge mai departe: bagheta magică poate face să izvorască din stîncă nu numai apă, ci chiar aur, care curge întocmai ca apa și are darul de a auri tot ce atinge. Astfel, un basm ceh — despre un prinț plecat în lume să-și caute norocul — povestește că eroul a găsit lîngă o stîncă o vargă de fier vrăjită și „. . . cu ea lovește stînca: din stîncă țîșnește apă de aur. Cu această apă aurește el coama calului, coada, potcoavele, șaua, scările de șa și lui își aurește părul. Pe piept își face o stea, iar pe deget trei dungi de aur . . ."[442]

Dar cu bagheta fermecată se pot atinge, în această direcție, țeluri și mai surprinzătoare: se poate merge pînă acolo încît să faci ca un rîu întreg să-și preschimbe valurile în aur! Așa, la francezi, poporul atribuie faptul că rîul Jordanne poartă în undele sale pulbere de aur, acțiunii vrăjitorești a fostului papă Gerbert (Sylvestre II), născut în orășelul Aurillac de pe țărmul acestui rîu. Cică Gerbert, în timp ce pronunța o formulă cabalistică, ar fi lovit cu o baghetă rîul și acesta, din limpede azuriu cum fusese pînă atunci, s-a prefăcut deodată într-un rîu cu valuri de aur. Aceasta l-a înspăimîntat grozav pe superiorul mînăstirii din partea locului, care-l însoțea pe Gerbert. Încredințat că ceea ce se petrecea era ispravă diavolească, a căzut în genunchi și a spus o rugăciune implorînd

ajutor de la Dumnezeu, ceea ce a făcut ca miracolul să înceteze. Totuși însă, chiar dacă după aceea apa rîului n-a mai fost în întregime de aur, ea n-a încetat de a purta de atunci încoace mereu, în nisipul ei, firișoare de aur.[443] Aici, avem a face, firește, cu o legendă etiologică, ce-și propune să explice un fapt perfect real prin altul ireal, puizat din domeniul fantastic al miraculosului și anume din sfera bachetei făcătoare de minuni. Dar să continuăm a trece în revistă și alte miracole. Eroul unui basm ceh — mergînd s-aducă pasărea măiastră — reușește s-o răpească lesne numai lovind cu nuielușa vrăjită pomul în care era atîrnată colivia păsării.[444] După cum povestește un basm românesc din Transilvania, un tînăr împărat îndrăgostit de Ileana Cosînzeana — plecînd în lume s-o caute — are nevoie, spre a ajunge pînă la ea, de un cal năzdrăvan și voinic cu mai multe inimi, pe care nu-l poate căpăta decît de la Mama-Ciumei, în urma slujbei ce consta în a păzi cu succes iapa ei trei zile în șir. Eroul izbutește să găsească și să ducă la stăpîna ei iapa care se ascundea în locurile cele mai tainice, numai grație unui bețișor dăruit lui de Sf. Duminică.[445] Dintr-un basm italian, în dialectul sicilian, aflăm că nuiaua fermecată îi procură eroului cele mai alese mîncăruri și băuturi.[446] La fel povestește basmul slovac cu tema prințesei blestemate să fie căprioară, de către mamă-sa geloasă de frumusețea ei. Fata-căprioară dă prințului o vărguță fermecată, spunîndu-i: „Na-ți această vărguță: cînd ai vrea să mănînci, lovește-n masă și vei avea totdeauna gata mîncările . . .“[447]

După un basm ceh, eroul, primind de la dracul o moriscă ce măcina galbeni, reușește să vicleneascà cu ea pe doi drumeți și să le ia la unul o traistă fermecată, iar altuia o față de masă fermecată: cînd lovea cu bagheta traista, ieșeau din ea oricîți soldați dorea; cînd lovea fața de masă, apăreau pe ea cele mai gustoase mîncări și băuturi, ceea ce-i permitea eroului să invite duminica la ospăț tot satul.[448] Aici, avem a face cu contaminarea motivului baghetei magice cu alte obiecte miraculoase. După un basm slovac, [eroul] care l-a scăpat pe un prinț prefăcut în șarpe de vraja blestemului matern, primește ca răsplată, de la rege, tatăl prințului, cîteva lucruri minunate. Printre acestea, erau o vargă și o șa: cînd lovea șaua cu varga, o prefăcea îndată într-un cal frumos.[449] Menționăm aici și un motiv dintr-un basm leton: eroul, în slujbă la diavolul — avînd să lupte cu o ceată numeroasă de soldați — taie dintr-un măr un nod și lovind cu el în mărul din care l-a tăiat, apare îndată un cal voinic. Cu el calcă în picioare toată oastea rivală.[450] Micul văcar Marcu, eroul unui basm sîrb — care rămînea mereu flămînd, fiindcă pînă îngrijea el de legatul vitelor aduse de la pășune, mama vitregă și cu ceilalți mîncau toate bucatele — capătă de la o bătrînă o vărguță fermecată; lovind cu ea streașina staului, vitele se duceau fiecare la ieslea lor și se legau singure.[451] În basmul ceh despre prințesa care nu rîdea niciodată, eroul primește de la un bătrîn o nuielușă, pe care, dacă o învîrtea, făcea să meargă

căruța singură, fără cai: „. . . Îi dă flăcăului o vărguță și îi spune că atît de repede va merge căruța, cît de repede va învîrti el cu vărguța . . .“[452] Dar nuielușa vrăjită, atunci cînd o învîrtea flăcăul, mai avea și puterea de a face ca oricine se apropia de căruță să se lipească de ea, fără putința de a se mai deslipi, pînă ce nu era lăsată jos vărguța. Astfel, cînd eroul a ajuns la palatul regelui, căruța lui era împresurată de o ceată pestriță de bărbați și femei, care mai de care mai grotești, ceea ce a determinat-o pe prințesă să izbucnească în hohote de rîs pentru prima oară în viața ei. Și așa flăcăul a devenit ginerele regelui.[453] Într-o altă variantă, tot cehă, eroul nu învîrtește vărguța, ci lovește cu ea căruța spre a o face să meargă fără cai: „. . . dacă lovește cu nuielușa, căruța merge . . .“[454] Din altă variantă a acestui basm, aflăm că unchiașul providențial lovește căruța eroului cu o vărguță și îndată a ferecat-o toată în argint.[455] În fine, un alt basm ceh povestește că un rege fără copii promite tronul său celui ce va fi în stare să construiască o luntre care să meargă singură pe uscat întocmai ca pe apă. Un fiu de țesător, încumetîndu-se s-o facă, e ajutat de un unchiaș cu care și-a împărțit merindea lui săracă. După ce luntrea a fost terminată, „unchiașul i-a dat lui Vaša o vărguță de aur: dacă luntrea e atinsă cu ea de trei ori, începe să se miște, ca și cum ar pluti . . .“[456]

Apoi, nuiaua fermecată poate face să zboare o piele cu tot ceea ce se află așezat pe ea. Așa, după un basm sîrbesc, o babă vrăjitoare s-a legat față de sultan să i-o aducă pe fiica lui, care-i fusese răpită de un prinț. În acest scop, „ia băbuța piele și o vargă . . .“[457] Mergînd la palatul prințului, baba reușește s-o ademenească pe fată să vie pînă la dînsa, pe pielea aceea: „. . . ea se așază, iar băbuța poc cu varga pe piele și amîndouă au zburat . . .“[458]

Fără îndoială, aici avem a face cu ecoul unei povești din ciclul epic arab *1001 nopți*, unde un tînăr, întîlnind trei oameni certîndu-se mortal și întrebîndu-i de cauza certei, află din gura lor: „Noi avem aici covorul pe care-l vezi. Dacă cineva se așază pe el și-l lovește cu acest bețișor — cerîndu-i să meargă, fie și pe culmea muntelui Kâf — covorul îl duce într-o clipită.“[459] Eroul, pretextînd că vrea să le fie arbitru și să-i împace, îi pune să se ia la întrecere în a-i aduce o piatră aruncată de el. În timpul acesta îi înșală, căci, așezîndu-se pe covor, «el lovi covorul cu bețișorul, zicîndu-i: — „Du-mă drept în mijlocul curții palatului, la regele cutare!“ Și covorul a îndeplinit îndată porunca . . .»[460] Chemînd-o la luptă pe prințesa rivală, cu care luptase anterior, ea vine fără întîrziere pe covor în fața lui. «. . . Și îndată el lovi covorul cu bețișorul său, zicînd: „Zboară cu noi pînă pe vîrful muntelui Kâf!“ Covorul se ridică în văzduh, spre uimirea tuturora, și în mai puțin timp decît îți trebuie ca să închizi un ochi și să-l deschizi, el i-a așezat pe amîndoi pe creșterul muntelui Kâf.»[461]

Dar aici șireata prințesă, împingîndu-l pe erou jos de pe covor, « lovi covorul cu bețișorul, poruncind: „Zboară, covorule, și mă du în palatul tatălui meu! “Și covorul chiar în clipa aceea, zbură cu ea și o duse la palat. »[462] Într-un basm ceh, deja menționat mai sus, se povestește că eroul, deschizînd un munte cu nuiaua vrăjită, află acolo mari comori. El cere strajă puternică de la rege, ca să le păzească; dar „un vrăjitor adoarme straja în timpul nopții cu o nuia.“[463]

Noroc însă că și flăcăul are bagheta sa nu mai puțin eficace, căci îndată intervine și o[464] trezește cu varga sa“.[465] Nu putem omite de a aminti, cu acest prilej, că virtutea baghetei magice de a adormi și de a deștepta din somn oamenii era bine cunoscută și în antichitatea greco-romană. După o legendă sîrbă, o nevastă — pe cînd prășea împreună cu altele pe cîmp — s-a lăudat că ea, dacă vrea, poate opri cele 4 pluguri care arau pe un ogor vecin. Celelalte neveste n-au crezut. Atunci, ea „a luat trei fire de iarbă și *a apucat trei vergi de alun*, apoi a făcut [cu ele] semnul crucii asupra ierbii aceleia și a rostit niște cuvinte, iar după aceea a pus sub picioare iarba și îndată s-au oprit trei pluguri.[466] Întrebată de ce nu s-a oprit și al patrulea plug, ea le-a răspuns că acela avea de bună seamă o piesă din lemn de arțar, asupra căruia „nici o vrajă nu are putere.“[467]

În fine, vom aminti că uneori bagheta magică este, în mîna celui care o posedă, o armă fatală a distrugerii, dintre cele mai de temut, căci e de ajuns ca dușmanul să fie lovit sau numai atins cu ea, pentru ca să i se desprindă capul de la corp. Un asemenea caz ne oferă basmul slovac cu tema răpirii de către zmei a trei prințese surori, pe care le eliberează un viteaz, mergînd în lumea subpămînteană. Cea dintii prințesă, pe care o întîlnește eroul, la castelul unuia din zmei, „i-a dat un rachiu, ca să fie mai puternic și o vărguță pentru a lovi cu ea zmeul, așa încît să-i zboare îndată capetele.[468]

La al doilea castel, unde locuia zmeul cel cu nouă capete, viteazul reușește să-i taie șase cu sabia; pe celelalte trei însă i le face să cadă, lovindu-le cu vărguța fermecată: „Janko a sărit, l-a lovit cu vărguța și cele din urmă trei capete i-au zburat.“[469]

La cel de al treilea castel, al zmeului cu douăsprezece capete, eroul izbutește să-i taie acestuia, cu sabia, nouă capete „iar la sfîrșit l-a lovit cu varga, așa că și ultimele trei capete i-au zburat.“[470] Într-o altă variantă a acestei teme, eroul nu se mai slujește deloc de sabie în lupta cu cei trei zmei, ci exclusiv de baghetă, cu care lovindu-i le zboară capetele la toți.[471] Aici, la al treilea zmeu, cel cu nouă capete, cînd voinicul a ajuns cu decapitarea la capul al optulea, i s-a rupt vărguța și zmeul s-a ridicat în sus amenințător, cu singurul cap care-i mai rămăsese. N-a fost însă nici o primejdie pentru erou, fiindcă sora mezină, care era răpită de acest zmeu, avusese prevederea să-i dea eliberatorului două vărguțe[472]. Demn

de relatat este — după un basm leton — faptul că diavolul se servește de o baghetă de os, spre deosebire de rivalul său, un flăcău de țară, a cărui baghetă fermecată e din lemn. Apoi, bagheta dracului are două capete distincte: unul gros, iar celălalt subțire, fiecare cu funcția sa specială. Cînd lovește în pămînt cu capătul gros, dracul trimite cuiva la mare distanță o veste bună; cînd lovește cu capătul cel subțire trimite o veste rea, din punctul lui de vedere, firește. Astfel, în cea din urmă noapte, înainte de cîntatul cocoșilor, la despărțirea de fiica împăratului, dracul îi spune să ia cu dînsa bagheta lui de os, cu ajutorul căreia ea îi va putea comunica din depărtare — de la palatul împărătesc — răspunsul la dorința de a-i fi soție„... Afară, la poartă, este jos un bețișor de os, ia-l cu tine și dă-mi de știre mîine cu bețișorul de os; dacă te-ai hotărît să te măriți cu mine, lovește de trei ori cu capătul cel gros al bețișorului — voi veni la tine îmbrăcat ca mire; dacă nu, atunci bate de trei ori cu capătul cel subțire al bețișorului — voi apărea la tine iar sub chip de drac."[473] A doua zi, flăcăul, care auzise tot ce spusese dracul și care luase apoi bețișirul de os la dînsul, face cu el semnul de veste bună, ca să-și bată joc de diavol: „... îndată, flăcăul a bătut de trei ori cu capătul gros al bețișorului. Într-o clipă a și venit în zbor dracul sub chip de mire..."[474] Dar la palat îl aștepta eroul cu o întreagă oaste, tăbărînd pe el și ucigîndu-l. Una din marile minuni ale baghetei magice, pe care o întîlnim deseori în basme, este metamorfozarea unui palat sau a unui castel — de către erou ori de către eroină — într-un măr, de obicei de aur, deși uneori poate fi și de argint sau de aramă, după cum e și palatul de mîndru. Astfel, în basmul sîrbo-croat despre „păstorul voinic și vaca cea bălțată", eroul — cu tovarăși ca faimoșii Strîmbă-Lemne, Sfarmă-Piatră, Coace-Fier — urmărindu-l pe Statu-Palmă-Barbă-Cot, ajunge la palatele zmeilor. Îi răpune pe tuspatru, iar palatele lor le lovește cu o vărguță fermecată, prefăcîndu-le în patru mere de aur, pe care le pune în sîn[476]. Într-o variantă slovacă a basmului cu tema eliberării celor trei prințese din captivitatea zmeilor, după ce toți trei zmeii au fost biruiți succesiv de erou, castelele lor au fost prefăcute fiecare într-un măr metalic, pe care l-a luat cu sine eroul: „prințesa [cea mai vîrstnică] a luat atunci de deasupra ușii vărguța de aramă, a lovit cu ea castelul, care s-a prefăcut îndată, cu toate bogățiile din el, într-un merișor de aur. Strîmbă-Lemne și l-a pus în buzunar și au plecat ..."[477]. Apoi, după biruința de la castelul de argint „prințesa eliberată [cea mijlocie] a luat de deasupra ușii vărguța de argint, și a lovit cu ea castelul, care s-a prefăcut îndată, cu tot ce era într-însul, într-un merișor de argint ..."[478] În fine, după ultima izbîndă, cea mai greu obținută, „prințesa eliberată [cea mezină și cea mai frumoasă] a luat o vărguță de aur, a lovit cu ea castelul și acesta s-a preschimbat îndată într-un merișor de aur. Ea i-a dat mărul împreună cu vărguța lui Strîmbă-Lemne, ca să i le înapoieze mai pe urmă, cînd ea avea să-i

dea mîna sa pentru aceasta."[479] După o serie de dure peripeții — între acestea, trădarea tovarășilor, care au vrut să-l piardă — eroul reușește să iasă de sub pămînt la lumea albă și să meargă la palatul regelui, spre panica tovarășilor. Atunci, „Strîmbă-Lemne a scos din buzunar mărul de aramă, de argint și de aur, le-a lovit cu vărguța și din fiecare s-a făcut cîte un castel . . ."[480] Într-o altă variantă slovacă a acestei teme, eroul — după ce l-a biruit pe ultimul zmeu, cel cu 12 capete — îi spune prințesei eliberate să-și ia din castel cîteva lucruri mai de preț. Ea însă îi răspunde: „eu îmi iau lesne cu mine nu numai cîteva lucruri, ci tot castelul, cu toate comorile lui, cu aurul și cu pietrele nestemate. Am o vărguță și cînd lovesc cu ea asupra porții castelului, tot castelul se preface într-un măr de aur."[481] Și în adevăr, ea face întocmai cum a spus, luînd cu ea castelul sub forma unui măr de aur. Apoi, eroul și prințesa mezină se abat în drumul lor la sora mijlocie, care procedează la fel, luînd și ea cu sine mărul-castel și vărguța fermecată. De asemenea, se opresc la sora a treia, care preface și dînsa castelul în măr[482]. Într-o altă variantă, eroul este cel ce săvîrșește metamorfozarea castelelor celor trei zmei: „castelele în care au locuit prințesele, el le-a lovit cu vărguța și le-a preschimbat în merișoare"[483]. În sfîrșit, o altă variantă a aceluiași basm slovac ne povestește că eroul — după ce l-a răpus pe zmeul cel mai puternic din palatul de aur, unde se afla prințesa mezină — se uită cu jind la mîndrețea de palat, de parcă n-ar fi vrut să se mai despartă. Prințesa observînd aceasta, îl întreabă dacă dorește cumva să-l ia cu el, ceea ce eroul crede că e o simplă glumă. Totuși, el îi răspunde că ar dori. Iar prințesa i-a replicat îndată: „Atunci, întoarce-te. Acolo, deasupra ușii, e o vărguță de aur: ia-o și lovește palatul de 3 ori, are să ți se facă dintr-însul un măr de aur, pune-l bine și cînd vei vrea să ai din el palat, atunci lovește acel măr de 3 ori și ți se va face palat."[484] Eroul a ascultat-o, făcînd întocmai și ascunzînd mărul și vărguța de aur în tobă (căci el era toboșar de profesie). La fel procedează și cu palatul de argint și cu cel de aramă, cînd trece pe lîngă ele, prefăcîndu-le unul într-un măr de argint și altul de aramă. Le pune tot în tobă și pe acestea. Apoi, după multe peripeții prin care a trecut, eroul-toboșar, ajuns iar pe pămînt, face cu succes proba transformării merelor în palat: „. . . Toboșarul a scos din tobă cele 3 mere și nuielușele: el a lovit mai întîi pe unul și acolo în locul căsuței s-a prefăcut un palat de aur și iar a preschimbat palatul în măr. Așa a făcut el și cu al doilea și cu al treilea măr . . ."[485]

Metamorfozarea unui palat într-un măr de aur, de argint ori de aramă e un motiv familiar și basmelor românești, cu singura deosebire că aici această minune nu se produce prin acțiunea baghetei magice, ci a unui bici fermecat. În basmul *Prîslea cel voinic și merele de aur*, povestit de Ispirescu, după ce eroul a răpus pe cei trei zmei, care răpiseră trei fete de împărat surori, acestea i-au spus mîntuitorului lor că „fie-

care din palaturile zmeilor are cîte un bici, cu care lovește în cele patru colțuri ale lor și se fac niște mere. Așa făcură și fiecare din fete avură cîte un măr."[486]

Apoi, într-un alt basm din colecția Ispirescu, despre „pasărea măiastră" — care prezintă incontestabile aderențe de ordin genetic cu pasărea Rock dintr-o poveste a ciclului nopților arabe — întîlnim același motiv al transformării palatului în măr prin bici și nu prin vărguța magică. Și aici e vorba de o fată, care — după ce a fost salvată de către erou de la un zmeu — realizează această metamorfoză: „Ajungînd la palaturile celorlalți zmei, fata ne aștepta în poartă; plesni de trei ori cu un bici și tot palatul se făcu un măr, pe care ea îl luă[487]." În basmul acesta, asistăm și la operația inversă: a metamorfozării mărului în palat. Cînd împăratul îi cere găinăresei să-i dea o dovadă neîndoioasă că în adevăr ea era frumoasa fată eliberată de fiul său mezin, care i-a adus pasărea măiastră, fata a scos din sîn mărul și i l-a arătat: — „Acest măr... poate să încredințeze pe orișicine că eu sînt... Atunci ieșiră afară, plesni dintr-o biciușcă de trei ori asupra mărului și unde se ridică niște palaturi, încît în toată împărăția nu se găseau altele ca acelea..."[488] Zmeul, din basmul despre cei trei frați din colecția N.D. Popescu, avea un bici fermecat, cu care plesnind străbătea, fără să se ardă, rîul de foc ce înconjura ostrovul, unde se afla palatul lui. El arată biciul său celor trei frați, pe care-i chemase să prînzească la dînsul, spunîndu-le: „vedeți acest bici, cu el poți face orice vrei... preface orice casă într-un măr de aur, fie palat ca ăsta..."[489] Iar după ce l-a închis pe zmeu într-un butoi bine încercuit, eroul a preschimbat „cuprinsurile zmeului" cu palat cu tot într-un măr de aur, cu ajutorul acelui bici răpit de la zmeu.[490] Un alt basm din aceeași colecție — intitulat *Omul de pe tărîmul celălalt* — ne povestește cum un flăcău viteaz s-a coborît în lumea de sub pămînt, ca să-l caute pe zmeul vinovat de împietrirea unei întregi cetăți cu toți biruitorii ei. După ce l-a biruit pe zmeu și a scăpat-o astfel din robie pe prințesă, el a făcut din palatul zmeului un măr de aur, lovindu-l cu un bici de foc.[491] În biciul vrăjit, care preschimbă un palat într-un măr de aur ori de argint..., noi vedem nu numai un corespondent paralel al baghetei magice, ci un perfect echivalent al ei. Putem aduce numeroase dovezi în favoarea acestei afirmații. În adevăr, biciul apare și el destul de frecvent ca instrument miraculos, care determină și alte metamorfoze, în afară de cele deja relatate, și anume metamorfoze care — în variante ale acelorași teme — sînt realizate cînd cu ajutorul biciului fermecat, cînd cu cel al baghetei magice, sau chiar al toiagului. Adică, oferindu-ne același paralelism ca în cazurile pe care le-am prezentat mai sus în legătură cu transformarea palatului în măr de aur.

Am relatat deja la seria metamorfozelor tema unui basm rusesc, intitulat de culegător *Дубо*, tocmai fiindcă povestește minunea prefa-

cerilor unui om în cîine, iar din cîine în pasăre, cu ajutorul toiagului vrăjit; apoi, a unei femei în capră și ulterior a caprei în femeie precum a fost, cu ajutorul unei nuielușe verzi. Sub același titlu, publică Afanasiev o interesantă variantă: Ibovnicul frumoasei neveste a unui țăran era un mare vrăjitor. Cînd țăranul l-a surprins împreună cu nevastă-sa, el l-a prefăcut în cîine, folosindu-se de un bici. Sau cum spune însuși eroul: «. . . a luat un bici, m-a plesnit și zice: „Fost-ai tu bărbat, de-acum încolo fii un păcătos de cîine." M-a prefăcut în cîine și m-a dat afară . . .»[492]. Omul-cîine a fugit în lume, făcînd slujbă de cîine la un boier. După un an, cînd s-a întors acasă, ibovnicul nevestei, cum l-a văzut, s-a și năpustit asupra lui cu biciul, prefăcîndu-l acum din cîine în corb[493]: „. . . Și în timp ce mă plesnește cu biciul, zice: „Fostu-mi-ai tu cîine, dar acum să te faci un corb negru!" M-am prefăcut în corb negru. Am întins aripile și am zburat în codrul des. . ."[494]. Acolo, întîlnește el un corb năzdrăvan, căruia îi cruțase viața cînd fusese cîine și care acum drept recunoștiință îl sfătuiește ce trebuie să facă spre a deveni iar om, și totodată cum să-i pedepsească pe cei doi vinovați: „. . . Zboară înapoi la casa ta, strecoară-te-ncet sub laviță și aruncă biciul pe deasupra ta: ai să te faci iarăși om. Atunci, ia acel bici și învață-i minte pe vrăjitor și pe nevastă-ta . . ."[495]. Corbul-om a făcut întocmai așa. S-a dus în sat și a intrat în casă pe ferestră, în timp ce soția cu ibovnicul dormeau după prînz: « . . . am găsit biciul, l-am apucat cu ciocul de un capăt și cu multă trudă l-am aruncat pe deasupra mea. Chiar în clipa aceea m-am și făcut om ca mai înainte. Am luat în mîini biciul și m-am dus să mă răfuiesc. Vrăjitorul doarme, nevasta sforăie. Și iată că l-am lovit mai întîi pe el, spunînd: „Fost-ai tu tînăr voinic, dar acu fă-mi-te un armăsar negru!" Apoi am lovit-o pe muiere: „Fostu-mi-ai tu tînără nevastă", zic, „dar acu să mi te faci iapă!" Iacătă-i, stau în fața mea minunata pereche de cai . . .»[496]

Prin urmare, în timp ce toate metamorfozele din varianta rusă relatată anterior au fost realizate cu bagheta sau cu toiagul, în această variantă ele sînt săvîrșite exclusiv cu biciul. O variantă românească din Muntenia a aceleiași teme de basm ne povestește că eroul, Coman vînătorul, a căpătat de la o vrăjitoare un bici fermecat, cu care — lovind pe cineva sau numai amenințîndu-l — îl putea preface în orice dobitoc vroia. Nevasta lui, care avea ibovnic și nu știa în ce chip să se scape mai repede de soț, cum a aflat de darul ce-l avea biciul, l-a furat în timpul nopții. Ea plesni asupra lui Coman și-l prefăcu în cîine. Acesta sluji un timp împreună cu alți cîini la o stînă, apoi ajunse la curtea împăratului, care — de drag ce-i era cîinele — îl purta cu salbă de nestemate la gît. Cîinele — om s-a dus în vremea aceea acasă, gîndind că nevastă-sa, în schimbul salbei, se va îndupleca și-l va face iar om. Dar ea, după ce i-a luat salba cea atît de prețioasă, a plesnit din bici asupra lui, prefăcîndu-l acum din

cîine în pupăză. Apoi, întorcîndu-se din nou la curtea împărătească, fiicei împăratului i s-a părut că pasărea seamănă la privire cu Coman și l-a strigat pe nume. În clipa aceea, el s-a făcut iarăși om. Atunci, a plecat el în satul lui acasă, unde a intrat pe furiș și a pus mîna pe biciul vrăjit. Plesnind dintr-însul asupra necredincioasei neveste, a prefăcut-o în măgăriță.[497] Vasăzică, toate metamorfozele din basmul românesc — cu excepția transformării pupezei în om — sînt săvîrșite cu ajutorul biciului. Dar acest basm românesc nu e numai o variantă a celor rusești deja relatate — unul prezintă realizarea metamorfozelor prin vărguță ori toiag, iar altul prin biciu — ci și a unui basm sîrbesc, precum și a altuia slovac, pe care le-am cunoscut îndeaproape mai sus[498] și în care metamorfozele toate, fără excepție, au loc numai prin acțiunea nuielușii magice.

Am relatat mai sus, la diferite popoare, basme în care miracolele apar în serii ciclice. Toate cîte au fost prezentate de noi sub acest aspect sînt înfăptuite prin puterea baghetei magice, iar uneori de asemenea chiar prin puterea toiagului fermecat. Dar iată acum alte variante ale acelorași teme, unde minuni identice au loc exclusiv cu ajutorul biciului vrăjit. Astfel, în basmul *Piciul Ciobănașul . . .*, din colecția Ispirescu, eroul este pus de o zînă la un șir de munci cu neputință de realizat. Pe toate însă le îndeplinește o frumoasă fată, care se află și ea în captivitate la acea zînă și care-l îndrăgise. Fata avea un bici fermecat, din care cînd plesnea, se adunau draci mulți ca frunza și ca iarba, ca să-i îndeplinească poruncile. În acest chip, s-a arat și semănat cu grîu o cîmpie întinsă, apoi s-a secerat și treierat, s-a măcinat grîul și s-a făcut pîinea: totul într-o zi numai! Tot plesnind din bici și chemînd cu el dracii, a reușit fata, într-o singură zi, să sădească vie, s-o sape, să facă să aibă struguri, să stoarcă vinul, . . . etc. Apoi, cînd cei doi iubiți fug din robia zînei și sînt urmăriți de soțul acesteia, ei se prefac succesiv în felurite chipuri, spre a scăpa de primejdie: în claie de grîu și pîndar; în biserică și călugăr; în lac și rățoi. Toate aceste metamorfoze sînt realizate cu biciul fermecat, din care plesnește eroina.[499] De asemenea, într-un alt basm românesc, din Transilvania, *Miia Ion* — mergînd să-și scoată logodnica din captivitatea unei babe vrăjitoare — e supus la mai multe munci supraomenești. El totuși le duce la bun sfîrșit pe toate cu ajutorul biciului său vrăjit: Cînd plesnea din bici, se adunau mulțime de arapi, care făceau, tot ce li se poruncea, în timpul cel mai scurt imaginabil[500]. Din cele de mai sus expuse, s-a putut vedea ce frecvent e în basmele și legendele popoarelor motivul împietririi și al despietririi omului sau a vreunor animale, sub cele mai variate aspecte. În toate exemplele, pe care le-am citat anterior, asemenea minuni se săvîrșesc cu bagheta sau cu toiagul. Vom ilustra acum cazuri, cînd acest gen de metamorfoze sînt realizate numai cu biciul. În basmul *Zîna zînelor*, din colecția Ispirescu, e vorba despre un bici fermecat, care împietrea pe oricine vroia posesorul

lui. Eroul, un fecior de împărat — plecat în lume să-și caute iubita, o zînă — a căpătat acest bici de la niște draci care se certau și pe care el i-a păcălit, împietrindu-i cu el.[501] Într-un alt basm, tot din colecția Ispirescu, intitulat *Poveste țărănească*, eroul, care-l răpune pe zmeu, află la dînsul trei bice fermecate: între acestea, unul avea darul de a împietri și a despietri. Sau, cum spune zmeul: „. . . cu al treilea bici cînd plesnesc la spatele oricărui lucru, îl schimb în stană de piatră; cînd plesnesc cu el în față, se desface făcutul și vine la adevărata lui ființă lucrul împietrit."[502] Într-un basm, tot românesc, din Transilvania al lui „Trifon Hăbăucul", din colecția Pop-Reteganul — eroul reușește prin vicleșug să ajungă în stăpînirea a o serie de lucruri miraculoase, printre care și *un bici, care avea darul de a învia morții*.[503] În mai multe basme pe care le-am relevat anterior, minunea aceasta se realiza nu cu ajutorul biciului, ci cu al baghetei sau al toiagului[504]. Între basmele cu motivul vreunui miracol produs cu ajutorul baghetei, am citat și unul leton, în care bagheta magică era dotată cu puterea de a-l transporta pe erou, într-un timp nespus de scurt, la foarte mari depărtări, după cum i se poruncea.[505]. În cartea populară „Istoria preafrumosului Arghir și a preafrumoasei Elena cea măiastră, cu părul de aur" — care nu-i altceva decît un basm transpus în versuri — eroul, mergînd în căutarea iubitei sale, înșală trei draci, luîndu-le niște obiecte miraculoase. Între acestea, e și biciul fermecat, din care dacă pocnea, îl ducea într-o clipă oriunde dorea. Împlinea deci exact aceeași funcție ca și bagheta. Din cele relatate aici, reiese clar identitatea de funcții a baghetei magice și a biciului fermecat, care aduce aceleași servicii posesorilor lor, urmărind aceleași scopuri. Faptul că aceste două obiecte miraculoase apar frecvent unul în locul altuia în basme și legende cu teme identice ori analoage este foarte semnificativ. De aceea, e firesc să ne punem întrebarea: cum se explică asemenea substituiri? Cum de au fost și cum sînt ele posibile? Nu cumva la baza lor stă o cauză mai profundă decît simpla confuzie de motive, adică acel joc al aparențelor și al similitudinilor întîmplătoare, care în creația folclorică sînt fenomen curent, constituind unul din principalii factori determinanți ai marii ei variabilități? Privind în perspectiva genetică aceste două obiecte, remarcăm că ele nu se identifică numai prin funcțiile ce îndeplinesc, ci și prin originea lor. În adevăr, cea mai veche formă de bici, de care s-a folosit omul, nu este biciul din curele, de proveniență animală, ci biciul împletit din vărguțe tinere și mlădioase, tăiate ori rupte din anumiți arbori sau arbuști. Am văzut deja în documentele folclorice mai sus prezentate baghete magice alcătuite din înmănuncherea a trei sau chiar a mai multor vărguțe. Biciul fermecat, care — în conformitate cu credințele consemnate în folclor și în general conform fanteziei populare — realizează atîtea miracole și, cu deosebire metamorfoze de tot felul, nu este decît o variantă foarte vag schițată a acestui tip arhaic de bici,

generată de mlădița verde. El își află pînă azi un corespondent folcloric fidel în biciul micilor păstori, care e o împletitură simplă din mlădițe de răchită ori de salcie. În această privință, ne apare deosebit de elocvent apelatiul rusesc плеть — adică împletitură — care denumește biciul. E vorba însă, la origine, de împletirea unor vărguțe tinere și flexibile, de proveniență arborescentă. Biciul de curele din piei de animale reprezintă — după noi — un stadiu mai evoluat, care a avut ca model imaginea biciului arhaic din mlădițe. Tot o variantă mai evoluată a nuielușei magice de tipul simplu este și biciul cu care eroul unui basm ceh își mînă căruța, făcînd-o să meargă singură. Unchiașul providențial, care a ieșit în calea flăcăului — mîhnit din cale afară, pentru că n-avea cal să-l pună la ham — i-a ferecat mai întîi căruța în argint, lovind-o doar o dată cu o nuia: „Apoi, face un bici din vargă de alun și din sfoară, cu care mînă căruța fără cai . . .“[506] Am văzut că în alte variante ale acestei teme de basm căruța fără cai e mînată de erou cu o vărguță simplă, pe care o învîrtește pe deasupra ei[507]. Așadar, biciul vrăjit din basmele și legendele popoarelor nu e decît o variantă mai complexă și întrucîtva mai evoluată a baghetei magice simple, ceea ce explică în modul cel mai plauzibil și mai satisfăcător fenomenul substituirilor reciproce în creațiile folclorice. Poporul — atribuind baghetei magice virtuți așa de extraordinare, ce-i dădeau puterea de a face atîtea minuni, care mai de care mai mari, mai pline de strălucire adesea și mai surprinzătoare — a simțit nevoia să-i imagineze o origine cît mai nobilă și mai neobișnuită, pe de o parte, iar pe de alta cît mai învăluită în taină și mister. Desigur, nimic mai firesc și mai logic. Astfel, o legendă franceză povestește că, la Saint-Michel-en-Grève, era un castel scufundat în mare, care, o dată pe an, vara, în noaptea de Sînziene, apărea în toată splendoarea lui, cînd orologiul castelului începea să sune miezul nopții, iar apele mării se retrăgeau. În castel locuia o prințesă frumoasă fără seamăn, stăpîna lui, și tot acolo se afla ascunsă și bagheta făcătoare de minuni. Cine ar fi avut curajul ca în scurtul timp cît durau cele 12 bătăi ale orologiului să intre în castel și să ia bagheta, acela era ursit să devină imediat stăpînul castelului cu toate comorile dintr-însul și totodată s-o capete de soție pe prințesă. Cică un flăcău sărac din partea locului a cutezat să meargă și a găsit bagheta, ieșind din castel în graba cea mai mare, o dată cu ultima bătaie a ceasornicului. Apoi, el s-a însurat cu prințesa, intrînd în stăpînirea castelului și ajungînd cel mai de frunte boier al țării. Cu ajutorul baghetei miraculoase, el a îndepărtat valurile mării, eliberînd pentru totdeauna castelul. În același timp, tot cu bagheta, el a alungat dintr-însul duhurile rele, care puseseră stăpînire pe el.[508] O altă legendă franceză povestește despre un întreg oraș scufundat sub nisipurile de pe plaja mării. El iese la iveală în fiecare an, în noaptea de Rusalii, cînd bate miezul nopții.

în palatul regelui din acel oraş, se găseşte bagheta miraculoasă, care l-ar investi, pe cel ce ar avea curajul s-o dobîndească, cu puterea de a săvîrşi prin ea cele mai mari minuni.[509] După o altă legendă, din regiunea Pirineilor Franţei, cică dacă vreun muritor sau vreo muritoare au făcut vreun bine oarecare unei zîne, ea le împrumută adesea pentru un timp bagheta ei miraculoasă, prin care pot deveni bogaţi şi fericiţi pe toată viaţa.[510] În fine, după un basm, tot francez din departamentul Ille-et-Vilaine, un tînăr vrăjit a fi broscoi timp de mulţi ani, întinerind pe un bătrîn, o dobîndeşte de soţie pe fiica lui, căreia i-a dăruit o baghetă ce săvîrşea minuni.[511] Uneori, precum s-a văzut, bagheta provenea de la diavolul sau de la vreun unchiaş bătrîn de tot, sub chipul căruia se ascundea vreun personaj supranatural; iar alteori provenea de la vreun meşter vrăjitor ori vrăjitoare — adică chiar de la sursa magiei. Cu asemenea origini, este foarte explicabil că pentru varga fermecată totul e cu putinţă de îndeplinit, pînă la cele mai bizare şi mai insolite înfăptuiri. Nu e de mirare deci că, atunci cînd se întîmplă ceva cu totul extraordinar în viaţa oamenilor, aceştia pun faptul respectiv pe seama baghetei miraculoase. În privinţa aceasta, e foarte semnificativ basmul italian al lui Peruonto, în dialectul napolitan. El povesteşte cum prinţesa, care născuse de fată mare doi gemeni printr-o vrajă de la distanţă şi care se afla, drept pedeapsă, într-un butoi aruncat pe mare, împreună cu pruncii şi cu presupusul ei seducător, îl întreabă în deznădejea ei pe acesta cerîndu-i socoteală cu toată asprimea: „Spune-mi, spune-mi, prin ce vrăjitorie m-ai ademenit? Ce descîntec mi-ai făcut? Cu ce vargă m-ai lovit, necunoscutule, crudule, ca să ajung între doagele butoiului ăstuia?. . .“[512] Dar să prezentăm acum şi cîteva documente folclorice care pun în lumină în special puterea de vrajă a toiagului miraculos, corespondentul baghetei, iar foarte adesea chiar echivalentul perfect al ei din punct de vedere funcţional. În basmul polon cu tema flăcăului care era în stare să pască o turmă de iepuri fără a pierde vreunul, figurează motivul toiagului miraculos cu ajutorul căruia eroul putea săvîrşi aşa minune. Îl primise în dar de la un cerşetor, pe care l-a miluit cu un gologan, după cum mai primise el de la alţi cerşetori alte două daruri, şi anume un bici vrăjit şi un fluier fermecat: „. . . Şi [flăcăul] mergînd pe drum, a întîlnit un cerşetor. El i-a dat un gologan, iar cerşetorul acela un bici. Şi iarăşi a mai mers flăcăul şi a întîlnit al doilea cerşetor. I-a dat şi lui un gologan, iar ceşetorul i-a dat un fluier de salcie. Şi tot mergînd el pe drum, a mai întîlnit încă un al treilea cerşetor. I-a dat cel din urmă gologan, iar acest cerşetor i-a dat un toiag. Şi s-a dus apoi la rege, ca să se tocmească cioban . . .“[513] Regele însă, voind să-l piardă, nu l-a pus cioban la oi, ci la iepuri! I-a dat să păzească o turmă de 1.000 de iepuri. Pasă-mi-te, cînd el le cînta din fluier, iepurii îl ascultau păscînd cuminţi, fără a se risipi. Cînd plesnea din bici, orice iepure răsleţit de turmă venea în fuga cea mai mare, de oriunde s-ar

fi aflat, chiar de-ar fi fost în frigare sau în oala cu borș deasupra focului. Așa putere avea biciul acela! Iar toiagul avea darul de a ține totdeauna turma în jurul lui, fără să fie nevoie de păstor care s-o păzească. Sau, cum spune basmul: „. . . Și a înfipt toiagul în lunca aceea iar iepurii păș- teau în preajma toiagului . . ."[514] Astfel, ciobanul putea și lipsi de la pă- șune; dacă era toiagul înfipt acolo în pămînt, el n-avea nici o grijă.[515] Remarcăm că în citatul basm, paralel cu toiagul fermecat, figurează și biciul cu care, plesnind, eroul cheamă iepurii. În funcție aceasta, cu totul specială, el apare aici în locul vărguței magice, din care a luat naștere, precum am arătat deja. O dovadă în acest sens o constituie un basm ceh cu aceeași temă, unde ni se povestește că un rege dăduse sfoară în țară că-și va mărita fata cu acela care va fi vrednic să-i păzească o turmă de 300 de iepuri, fără să piardă nici unul, dar că va tăia nasul la toți cei ce nu vor reuși. S-a dus să-și încerce norocul și feciorul cel mai mic al unui frînghier necăjit, după ce frații săi mai mari se întorseseră acasă cu nasu- rile tăiate. Un cerșetor bătrîn, cu care băiatul împărțise puțina lui merinde, i-a dăruit pentru inima sa bună niște lucruri minunate, ce aveau să-l scape de nevoie. Și anume „bătrînelul i-a dat un fluier și o vărguță. Cu vărguța își va mîna iepurii, pînă ce se va duce acasă . . ."[516] Un basm sîrbesc ne vorbește despre un toiag de aur[517], care se afla pe masă în mijlocul casei singuratice din munți, unde a poposit noaptea un soldat. Cînd eroul îl apucă, voind să-l ridice, toiagul i se smulge din mînă și lo- vește singur în masă, ca să dea de veste stăpînelor că se afla acolo un străin. Stăpînele — șapte fete surori metamorfozate în șerpoaice, prin vrăji — au apărut îndată de pe sub pietrele unde erau tupilate, înconjurîndu-l pe soldat și întrebîndu-l ce caută.[518] După o legendă românească, într-un loc din sudul Moldovei, pe malul Siretului, niște țărani au aflat o comoară într-o căldare mare. N-au putut-o scoate însă, fiindcă era în stăpînirea diavolului, care nu voia cu nici un chip să le-o dea. Pe măsură ce ei săpau, dracul le-o afunda din ce în ce mai tare. Văzînd aceasta, țăranii au dat de veste la primăria satului și au venit mulțime de oameni s-o sape. Dar în zadar, căci același lucru a continuat să li se întîmple. Atunci au adus popi, ca să citească evanghelia și să facă rugăciuni în timpul săpatului. Și iată că au izbutit în sfîrșit să scoată căldarea, grea de aur, la suprafață. Însă, ce folos? Căci tocmai cînd să pună mîinile pe ea și s-o ridice, a apărut diavolul sub chip de călugăr cu un toiag în mînă. El „și-a sprijinit toiagul în toarta căldării și, cînd a apăsat-o odată, a afun- dat-o cu mult mai adînc de cum era la început". Atîta era de puternic toiagul dracului! După aceea, sătenii au încetat de a mai săpa acea co- moară[519]. Dar precum aflăm, dintr-un basm leton, toiagul lui Dumnezeu e și mai grozav. Aici, ni se povestește că D-zeu — sub chipul unui unchiaș bătrîn de tot — a cerut unui om foarte sărac să-i trimită la el fiul cel mai mic, după ce va împlini vîrsta de 8 ani. Ajungînd la casa unchiașului,

băiatul trăiește ca-n sînul lui Avram și e slobod să umble prin toate odăile. Una singură îi este oprită. N-a putut însă răbda mult și în lipsa unchiașului a intrat și acolo. „Cum a intrat, vede el un toiag frumos. L-a luat și l-a ridicat." Dar chiar în clipa aceea a intrat speriat bătrînul, adică D-zeu, și a strigat la neascultătorul băiat: „Ce-ai făcut? Tu cu toiagul acesta ai prăpădit jumătate din lume!..." Apoi D-zeu l-a izgonit de la dînsul ...[520] Așadar, era de ajuns numai ca D-zeu să ridice toiagul său, pentru ca lumea întreagă să fie în primejdie de a pieri. Dar o asemenea însușire de ordin negativ a toiagului — în proporții mai moderate, deși nicidecum lipsită de relief și originalitate — întîlnim frecvent în epica basmului la popoarele Europei pe seama muritorilor de rînd. Ne gîndim în special la tema predilectă pentru popor a săracului răzvrătit împotriva orîndui-rilor nedrepte din lume și împotriva marelui vinovat, care e însuși D-zeu. E tema care cunoaște, la diferite popoare, o serie de variante, unde efec-tele de umor satiric — de o rară finețe, iar adesea de-a dreptul sclipitoare prin profunzimea și perspicacitatea spiritului de observație — ating nu o dată un înalt nivel artistic, constituind adevărate modele pentru arta cultă. Basmul la care ne referim e bine cunoscut și românilor. Iată o variantă din Bucovina: Un om sărac lipit, cu o droaie de copii, văzîndu-se copleșit de nevoi și muritor de foame, măcar că muncea din răsputeri împreună cu nevastă-sa din zori și pînă-n noapte, „s-au mîniat pe D-zeu și voia să-l prindă și să-i dea o sfîntă de bătaie, cum de unora le dă prea mult bine, iară lui nimică ...". Și-a făcut el o „botă" bună și a plecat să-l caute pe D-zeu. Întîlnind un cerșetor, care era chiar D-zeu, — fără ca el să bănuiască — i-a spus după ce umblă. Și a căpătat de la el un asin care bălega galbeni, la porunca „Destupă-te asine!" Iar cînd ziceai „Astupă-te asine!", se oprea. În drum spre casă, a mas noaptea la o crîșmă, unde crîșmarul, aflînd de minunăția asinului, i l-a schimbat cu un altul. Cînd a ajuns acasă și-i poruncește asinului să se balege aur, acesta s-a bălegat ca toți asinii. Pleacă din nou supărat, cu bota de-a umăr, după D-zeu. Îl întîlnește pe același cerșetor, care îi dăruiește acum o măsuță vrăjită. Cu ea să-și sature familia, căci la porunca „Așterne-te măsuță!" se acoperea cu cele mai gustoase mîncări și cu cele mai alese băuturi. Dar crîșmarul îi schimbă și masa. Ajuns acasă, măsuța rămîne surdă la poruncile săracului. Acum a plecat el și mai mînios după D-zeu, hotărît să-l zvînte-n bătaie, cînd îl va găsi. Cerșetorul, întîmpinîndu-l iarăși, i-a dăruit și de data aceasta o „botă" frumoasă și zdravănă, fără a-l lămuri la ce anume e bună. I s-a spus doar că dacă are nevoie de ceva, să-i poruncească: „Învîrte-te, botică!" Apoi a dispărut. Curios la culme, omul nostru o pune îndată la probă. Și unde a-nceput botica a mi ți-l măsura în lung și-n lat. În zadar a rupt-o el de fugă, căci bota venea mereu după dînsul și nu-l slăbea nici o clipă. Cînd țipa și se văita el mai tare, se ivește deodată ca din pămînt cerșetorul, care-l întreabă cu blîn-

deţe: „Mai îmbla-vei să baţi pe D-zeu?" Săracul s-a jurat că nu mai face una ca asta şi l-a rugat pe bătrînul cerşetor să-l scape de năpastă. Atunci acesta a poruncit: „Opreşte-te, botică!" Apoi l-a povăţuit să mîie peste noapte iarăşi la crîşmar şi să scoată de la dînsul lucrurile furate, căci el este hoţul. Ajungînd la crîşmă, săracul, înainte de culcare, îi dă crîşmarului bota în primire, dar îl previne să nu cumva să-i poruncească „Învîrte-te, botică!". Cînd a socotit crîşmarul că săracul doarme buştean, s-a dus cu bota într-o odaie mai lăturalnică şi a pronunţat porunca aflată. Bota s-a pus pe lucru, stîlcindu-l în bătaie. La ţipetele lui înfricoşate, a sărit crîşmăriţa. Dar bota îi bate acum pe amîndoi. În sfîrşit, aleargă ei la sărac, văicărindu-se nevoie mare, în timp ce sînt urmăriţi de blestemata botă. Îl trezesc, rugîndu-l cu lacrimi să-i scape. Săracul însă le spune că bine le face bota şi că nu-i va scăpa pînă nu-i vor înapoia aninul şi măsuţa. Cînd s-a văzut iar cu aceste daruri minunate, abia atunci a poruncit săracul: „Botică, opreşte-te!" Ajuns acasă, el i-a chemat pe ai săi şi pe toţi vecinii în jurul măsuţei fermecate, ca să se ospăteze pe săturate cu bunătăţile ei. Apoi, punîndu-l şi pe asin să balege galbeni, le-a împărţit la toţi cu dărnicie galbeni.[521] Cu mai bine de 40 de ani înainte de a fi publicat Sbiera basmele sale, apăruse, la 1845, importanta colecţie de basme româneşti din Banat a fraţilor Schott, în l. germană, unde sub titlul *Die drei Wundergaben*[522], figurează un basm aproape identic, sub toate aspectele, cu cel povestit de Sbiera. Să fi scris oare Sbiera basmul *Asinul , masa şi botica* sub influenţa colecţiei Schott? Foarte probabil. Totuşi, aceasta rămîne o simplă ipoteză, care se cere scrupulos verificată. Dar nu e mai puţin verosimilă şi ipoteza că basmul în chestiune a fost cules de Sbiera în Bucovina, ca şi toate celelalte din colecţia sa. În sprijinul unei asemenea supoziţii ar veni şi faptul că el e răspîndit pe tot teritoriul dacoromân. În cazul cînd basmul bucovinean citat nu e o simplă repovestire a variantei Schott, înseamnă să avem în două puncte geografice foarte îndepărtate ale Daciei — extremul nord-est şi extremul sud-vest — variante cvasi-identice, ceea ce-i greu de acceptat, deşi nu e imposibil. Remarcăm, în ceea ce priveşte conţinutul, că nu numai toate darurile sînt aceleaşi şi că miracolele legate de ele se manifestă la fel, că formulele-porunci sînt şi ele aceleaşi, dar şi revolta eroului împotriva marilor nedreptăţi de pe lume, precum şi atitudinea sa agresivă faţă de D-zeu e aceeaşi: „Cît de nechibzuit procedează D-zeu ! Unuia îi dă prea mult, iar altuia prea puţin. De-aş putea eu pune mîna pe dînsul, l-ar învăţa ea minte bîta mea."[523] O altă variantă bănăţeană, din colecţia Cătană, e foarte deosebită de varianta Schott. După ea, eroul primeşte „boata" vrăjită nu de la D-zeu, ci de la dracul, şi anume chiar de la Scaraoţchi, căpetenia dracilor, după ce anterior căpătase tot de la dînsul o pungă fermecată, care fabrica bani la poruncă şi pe care i-o schimbase

birtășița îmbătîndu-l. Cînd i se poruncea bîtei: „Sări boată botoanie// Și dă-i la fundoanie!", îl stîlcea-n bătaie pe acela, asupra căruia o trimitea stăpînul ei. Iar cînd acesta voia s-o oprească din treabă, îi poruncea: „Stăi, boată, de dat// Că-i destul ce-o căpătat!"[524] Mergînd iarăși pe la birt, mîncă și bău bine, iar cînd veni birtășița la plată, în loc de bani, îi porunci boatei s-o ia în primire. La țipetele ei, sare birtașul; dar amîndoi sînt bătuți crunt. În zadar îl roagă pe sărac s-o oprească, el le spune că dacă nu-i dau înapoi punga furată, lasă boata să-i omoare. De-abia după ce a primit punga fermecată, porunci boatei să-nceteze. Întorcîndu-se acasă, eroul pune punga să facă bani, spre uimirea și bucuria tuturora. Fratele său bogat, pizmaș cum era, i-a dosit punga, punînd-o la el în buzunar. Săracul a poruncit atunci boatei să-și facă datoria. Bogatul fugea, dar boata se ținea scai de el, lovind în plin. Văzînd că altfel nu-i chip de scăpare, el a aruncat punga, rugîndu-l pe fratele său să oprească boata, să nu-i curme cumva zilele.[525] Deosebit de interesantă este și varianta transilvană din colecția Pop-Reteganul, după care un țigan c-o spuză de copii, nemaiputînd îndura lipsurile și foamea, pleacă-n lume să afle pe D-zeu și să-i ceară socoteală de nedreptățile lui. Întîlnind un moș, care era însuși D-zeu, țiganul primește de la el mai întîi o măsuță fermecată, care dădea la poruncă ospețe îmbelșugate, apoi un cal, care vărsa bani pe nări și pe gură. Aceste daruri însă i-au fost schimbate de nașul său, cînd în drum spre casă măsese noaptea la el. Plecînd a treia oară, mai mînios ca oricînd, în căutarea lui D-zeu, cu gînd să-l bată, moșul îl întîmpină iar și-i dă de data aceasta „o jiloveață . . . din nuiele legate laolaltă". Îl învăță totodată cum să-i poruncească: „Jiloveață// Legată cu ață,//Să te-ntorci și să te suci// Și mintea la loc s-o duci!" Și adaugă moșul: „Atunci vei vedea ce vei căpăta!" Apoi, îi spuse cum s-o oprească: „Acum lasă și-odihnește,// Că asta mult folosește![526] Țiganul nu mai putea de nerăbdare să vadă cu ce dar s-a mai procopsit. Dar nici n-a apucat să termine de tot cuvintele pronunțate de unchiaș, că jiloveața a și-nceput a-l măsura lungiș și curmeziș, lovind fără milă. Noroc că țiganul și-a adus îndată aminte de cuvintele care trebuiau spuse ca s-o oprească. Atunci i-a venit mintea la cap și a înțeles ce are de făcut. Trage iarăși la nașii săi. Înainte de culcare le dă jiloveața în păstrare, dar îi roagă să nu cumva să-i împingă păcatul să-i spuie vorbele cu pricina. Apoi, prefăcîndu-se c-a adormit adînc, a început să sforăie. Nașul și nașa s-au dus într-o altă odaie să facă proba și cu jiloveața; aceasta însă le-a dat o bătaie soră cu moartea. Au alergat înspăimîntați la finul lor și l-au trezit, rugîndu-l să-i scape. El le-a cerut mai întîi măsuța și calul, pe care i le-au furat. După ce le-a căpătat, a plecat fericit acasă la bordeiul lui. Aici după ce i-a săturat pe toți puradeii și pe țiganca la masa fermecată și după ce le-a păruit tuturora bani de aur vărsați de calul cel vrăjit, le-a mai făgăduit încă un dar, mai minunat decît toate.

Bucuroşi din cale-afară de aşa făgăduială, toţi îl întrebau pe „dada" ce poate să fie. „Veţi vedea îndată", le spunea el misterios. Apoi n-a întîrziat de-a porunci jiloveţii să-şi facă datoria cu toţi de-a valma, începînd cu ţiganca şi pînă la cel mai mic puradeu. Şi unde s-au pornit la vaiere şi la ţipete de se cutremura bordeiul. . . . Cînd a văzut ţiganul că jiloveaţa lui prea se-ntrece cu şaga, i-a poruncit, de mila lor, să-nceteze.[527] A doua zi, care nu-i fu mirarea ţiganului, cînd se trezeşte că-i bate-n uşă slujbaşul însărcinat cu strînsul dărilor. Aflase că are acum un cal şi venise să-l pună la bir. Ţiganul l-a poftit frumos în bordei şi, după ce a închis uşa, l-a dat în seama jiloveţii, de n-a mai ştiut pe unde să fugă bietul slujbaş. Nu i-a mai trebuit nici bir, nici nimic![528] În scurtă vreme ţiganul a ajuns la o stare din cele mai înfloritoare. Cînd iată că-ntr-o bună zi sosesc la el doi cerşetori bătrîni, rugînd milostenie. El i-a chemat în casă şi mustrîndu-i aspru că se ţin de cerşit, în loc de a lucra, a poruncit jiloveţii să-i bată măr. Aceasta i-a pus pe gînduri pe D-zeu şi sf. Petre, căci ei erau cei doi cerşetori, care tocmai venise să-l pună pe Ganul la-ncercare, să vadă cum îi este inima. Şi au hotărît preasfinţii să-l lipsească pe Ganul-Ţiganul de darurile miraculoase. I-au lăsat numai calul, însă fără puterea de a mai vărsa galbeni, ci numai ca să lucreze din greu cu el.[529] Într-o altă variantă transilvană, tot din colecţia Pop-Reteganul, e vorba de două bîte care băteau singure, la porunca stăpînului lor, pe oricine ar fi voit acesta. Cu ele îşi apără eroul celelalte obiecte vrăjite pe care le posedă şi pe care însuşi împăratul le rîvnea, voind să i le răpească. Dar lui Trifon nu-i e frică nici de împărat! Degeaba trimite el o întreagă oaste împotriva lui, căci bîtele sale înfrîng oastea împărătească. Şi aşa s-a făcut Trifon temut de toată lumea, începînd cu împăratul şi cu marii dregători ai ţării şi sfîrşind cu oamenii din satul lui. Pe toţi care îndrăzneau să crîcnească îi punea la respect cu cele două bîte. Nici chiar nevastă-sa nu mai cuteza să-l cicălească, în urma unei dure corecţii pe care-o primise de la ele[530]. Un basm moldovenesc din colecţia Elenei Sevastos ne povesteşte despre măciuca bătăuşă, căpătată de erou — ca şi alte daruri miraculoase — de la împăratul păsărilor, drept recunoştinţă pentru facere de bine. Cu această măciucă e în stare eroul să bată oastea împărătească.[531] După o variantă munteană, din colecţia Ispirescu, darurile vrăjite, printre care şi bîta ce bătea singură, au fost primite de erou de la împăratul şerpilor. Datorită bîtei, reuşeşte el să-şi scoată celelalte daruri de mare preţ, pe care un argintar necinstit i le schimbase.[532] În fine, după o altă variantă din Muntenia, din colecţia Stăncescu, darurile minunate — o faţă de masă ce dădea ospeţe şi o mieluşea ce scutura galbeni din lîna ei — le-a primit tăietorul de lemne de la D-zeu, pe care l-a întîlnit pe drum, sub chip omenesc, însoţit de Sf. Petre. Apoi — după ce i-au fost schimbate aceste daruri de către cumătrul cîrciumar, la care găzduise noaptea — a primit tot de la D-zeu o „măciuchiţă", avînd puterea de a bate pe oricine

voia stăpînul său, dacă îi adresa o anumită poruncă. Cu ea își scoate eroul darurile de la cîrciumarul cel necinstit.[533]

Tema bîtei bătăușe se bucură de o mare popularitate la slovaci, la care surprindem unele variante uimitor de asemănătoare cu cele românești. Astfel, iată-l pe țăranul slovac — revoltat ca și cel român de strîmbele așezări ale lumii — plecînd cu ghioaga pe umăr ca să-l afle pe D-zeu și să-l bată, dacă n-o vrea să-i schimbe starea lui nefericită pe alta mai bună: „Ei, dar e nedrept ce face D-zeu aista! Pentru ce adică nu mă face și pe mine bogat? Așteaptă numai, . . . am să mi te-nvăț eu minte!"[534] În zadar nevastă-sa, speriată de impietatea lui, vrea să-l oprească. Nu izbutește cu nici un chip. Pe cale, întîlnește un venerabil bătrîn cu barbă albă pînă-n brîu, care auzind încotro merge, îi spune zîmbind cu îngăduință: „Marea n-o poți bea, muntele nu-l poți răsturna, pe D-zeu nu-l poți înfrînge!"[535] Bătrînul îi dăruiește o față de masă vrăjită, care dădea ospețe. Mîind noaptea la un han, hangița i-o schimbă. A doua oară, capătă de la bătrîn o găină, care oua galbeni. La fel îi e schimbată de aceeași hangiță. A trei aoară, unchiașul, — certîndu-l că nu știe să-și păzească avutul — îi dă o bîtă fermecată, care la porunca „bîtă, bate!"[536], bătea pe oricine voiai, cu ea săracul își scoate lucrurile minunate furate de hangiță.[537] O altă variantă slovacă ne povestește cum un țăran evlavios — ascultîndu-l pe popă predicînd că cel ce miluiește pe săraci îl împrumută pe D-zeu, care-l răsplătește înzecit — își taie vaca, singura sa avere, și împarte carnea săracilor din sat. Apoi a așteptat să-i vie plata. Văzînd însă că plata nu mai vine, el cere socoteală popii, care i-a explicat că D-zeu nu plătește îndată, dar că nu uită. În cele din urmă, pierzînd răbdarea, și făcîndu-și socoteala că numai D-zeu e de vină, a plecat să-l caute, în timp ce învîrtea amenințător o ghioagă groasă de fag. Primind pe rînd niște daruri neprețuite de la un unchiaș întîlnit în drum, îi sînt schimbate la han. În cele din urmă, capătă o măciucuță, cu care-și face dreptate, redobîndind lucrurile ce-i fusese furate.[538] În alte variante slovace, ca și la români, bîta bătăușă îi este dăruită eroului de către dracul. Uneori, el capătă chiar două bîte vrăjite.[539] Alteori, darul acesta e mai complex, fiind alcătuit dintr-o bîtă și un îmblăci, ascunse într-un sac. Iar porunca pentru a le pune în acțiune sună: „Sari, măciucă; afară din sac, îmblăciule!"[540] După ce săracul reușește — cu măciuca și îmblăciul lui — să-și recapete de la vicleana hangiță morișca ce măcina bani și măsuța că dădea banchete, s-a dus fericit în satul său, unde trăia domnește, de i s-a dus vestea-n lume. Mîndria însă îl împinge să-l poftească pe rege la masă. Regele — uimit de măsuța fermecată, ca și de moara care măcina aur — nu și-a putut stăpîni lăcomia de a rîvni la ele. Dar cînd i le-a cerut țăranului, acesta nici n-a vrut să audă de-așa ceva. Atunci regele, mînios, a trimis îndată zece soldați să i le ia cu de-a sila. Toți fură uciși de bîtă și îmblăciu. Trimite apoi o sută de soldați,

care pățesc la fel. Ambiționîndu-se la culme, regele s-a dus după aceea el însuși în fruntea oștirii sale, ca să-i ia lucrurile fermecate. Țăranul însă bate armata toată, omorîndu-l și pe rege și ajungînd el regele țării.[541] Dar iată și o variantă slovacă, unde bîtele se multiplică pînă la nouă și stau ascunse într-o traistă, pe care săracul a căpătat-o de la vînt. Mai înainte, vîntul îi dăduse o traistă asemănătoare, care dădea ospețe la poruncă, dar săracul a împrumutat-o popii și acesta n-a mai vrut să i-o mai dea înapoi. Cînd eroul, întors acasă cu a doua traistă, a voit să-și ospăteze familia și a poruncit traistei, ca și celei dintîi: „traistă, scutură-te!", în loc de mîncăruri, precum se așteptau, au ieșit cele nouă bîte și au început a-i bate fără milă. Țăranul a-nțeles atunci ce are de făcut: s-a dus la locuința popii și a schimbat pe furiș traistele, luîndu-și-o lui pe cea cu ospețele și lăsînd-o în loc pe cea năbădăioasă. Cînd popa, în zi de sărbătoare — avînd poftiți la el acasă mulțime de prieteni și cunoscuți, dintre credincioși — a poruncit trăistii, cu îngîmfare, să se scuture, s-au năpustit din ea pe dată cele două bîte asupra oaspeților și asupra popii, de nu știa care-ncotro să fugă mai iute, ca să scape de năpaste. Popa i-a dus apoi săracului acasă traista fatală, fără a-i cere nici o lămurire, dar gîndind desigur că este la mijloc o treabă necurată a diavolului.[542] Într-o altă variantă, în loc de popă, apare — exact în același rol — boierul satului.[543] În o serie de alte variante slovace, eroul se folosește de asemenea de bîta vrăjită spre a-și face singur dreptate, pentru el și pentru ai lui, sau pentru a se răzbuna împotriva celor puternici și răi, care l-au ofensat ori îi primejduiesc viața. Astfel, el îi poruncește toiagului să-l bată zdravăn pe vătaful boieresc, care vrusese să-l ducă la curte, ca să-l închidă și să-l terorizeze. Tot cu dînsul pedepsește și slugile boierului, care i se ridicase împotrivă. De teama toiagului fermecat, tremură și boierul, fiind nevoit să dea drumul din închisoare soției țăranului, pe care-o chinuise fără nici-o vină. Ba, în cele din urmă, poruncește toiagului să-i bată pe toți cei din sat, fără alegere, în frunte cu boierul însuși, ca să știe ei că acum el e tare și mare și nu se teme de nimeni: „Țăranul a mai poruncit încă o dată toiagului și săbioarei[544] să le scuture bine cojocul, și nici pe boier să nu mi ți-l cinstească, ia așa, ca să le fie de-nvățătură ...[545]". Aceasta nu l-a-mpiedicat totuși pe mucalitul țăran — care în fond era un om de omenie — ca, după ce i-a bătut bine, să-i poftească pe toți la un ospăț de pomină, oferit de morișca lui cea minunată! Precum vedem, datorită toiagului fermecat ierarhia socială a fost răsturnată în satul eroului nostru: el ajunge mai presus decît boierul! Dar dacă în numeroase variante — la slovaci precum și la alte popoare — toiagul vrăjit apare în ipostazul de răzbunător al ofenselor și obidelor sau de reparator al nedreptăților îndurate de erou ori de ai săi, întîlnim de asemenea o serie de variante unde el devine, în mîna eroului, un instrument tiranic, o armă primejdioasă, care e mînuită fără scrupu-

le, împotriva cui se-ntîmplă, singurul criteriu călăuzitor fiind interesul și profitul personal al acestuia. Astfel, un basm slovac cu această temă ne povestește că la-nceput țăranul cel sărac nu avea decît morișca cea vrăjită, care dădea ospețe copioase la poruncă. La o crîșmă, unde un drumeț l-a văzut prînzind din bunătățile morișcăi, i-a propus să facă schimb cu dînsul și să-i dea pentru ea un toiag fermecat, care bate singur pe oricine vrei. Țăranul a primit, dar puțin după aceea, gîndindu-se că-i mai bine să aibă și morișca, a trimis toiagul după drumeț, cu poruncă să-l omoare și să-i aducă înapoi morișca. La altă crîșmă, un alt drumeț face schimb cu morișca, dîndu-i o traistă vrăjită. Apoi, vicleanul țăran trimite toiagul să-l omoare pe acel călător și să-i aducă iar morișca.[546]

Această temă de basm e foarte răspîndită și la cehi, la care aflăm mai toate aspectele relatate pîn-acum. Astfel, eroul unui basm din Valahia moravă, un cizmar necăjit — tunînd și el împotriva lui D-zeu, din pricina relei orînduiri de pe lume, care-i împarte pe oameni în bogați și săraci — își ia ghioaga pe umăr și pleacă la D-zeu, cu gînd să-l bată. El este de asemenea întîmpinat de unchiașul providențial — care nu-i altul decît D-zeu schimbat la față — și primește de la dînsul daruri miraculoase. Fiindu-i schimbate de un frate la care mînea noaptea, bătrînul îi dăruiește în cele din urmă un toiag care bate singur și cu care își scoate lucrurile furate.[547] Îmbogățindu-se curînd, vecinii îl pizmuiesc și-l pîrăsc la stăpînire. Cînd vine oaste de-i ia cu sila toți banii, eroul poruncește toiagului să bată oastea și să nu-nceteze pînă nu-i vor da-napoi banii luați.[548] Cehii cunosc și ei variante al căror erou primește de la dracul — de obicei de la însuși „Lucifer", căpetenia dracilor — bîtele bătăușe. Acestea, la porunca: „bîtelor, ieșiți din sac!"[549], sau: „bîtelor, bateți și stîlciți!"[550], bat pe oricine vrea eroul. Cu ele constrînge acesta pe hangiu sau hangiță să-i dea înapoi darurile miraculoase, care-i fusese schimbate. Alteori, eroul capătă bîta care bate singură de la vreun vrăjitor[551] sau vrăjitoare[552], ori de la vîntul personificat, ca în basmul lui Honza nerodul[553]. Cu ghioaga primită de la vînt, își scoate Honza darurile minunate schimbate de hangiță, iar cînd ajunge acasă noaptea și surprinde hoții prădîndu-i avutul, o pune să-i stîlcească în bătaie.[554] Unele basme ale cehilor, cu tema în chestiune, povestesc că toiagul ce bate singur, ca și alte daruri fermecate, provin de la vreun cerșetor, pe care l-a miluit generos eroul[555] și care, ca și venerabilul unchiaș mai sus amintit, ascunde sub chipul său un personaj supranatural din lumea sfîntă. În o serie de variante cehe, cele trei daruri miraculoase sînt atribuite fiecare cîte unuia din cei trei frați, care pleacă pe rînd în lume să slujească. De obicei, măciuca e darul sau plata fratelui mezin.[556] Într-una din aceste variante, eroul scapă de la pieire datorită toiagului vrăjit. Fiind dat în judecată de frații săi, fu osîndit la moarte; dar în clipa cînd călăul se pregătea să-l piardă, eroul poruncește

„măciuchiței“ năzdrăvane să-l bată mortal mai întîi pe călău, iar apoi pe judecători. Cuprinși de panică, toți cad în genunchi și-i cer iertare.[557]

La poloni, aflăm motivul nostru cu deosebire în cadrul basmului despre țăranul care merge să caute vîntul, pentru a-i cere socoteală de ce i-a dărîmat bordeiul. Drept despăgubire, vîntul îi dă pe rînd niște daruri minunate, care l-ar fi scos îndată din nevoie pe sărac — ba chiar l-ar fi făcut nespus de bogat — dacă nu i le-ar fi înlocuit crîșmarul, cînd a mas la el noaptea. La sfîrșit vîntul îi dăruiește un săculeț cu bîte, care băteau singure[558] pe oricine voia stăpînul acestora. Cu ajutorul lor își recapătă țăranul fața de masă, care-i dădea ospețe împărătești și capra, care bălega aur.[559] La ucraineni de asemenea e frecvent atestată tema celor trei daruri miraculoase. Astfel, în basmul huțul despre cei doi frați — unul bogat, iar altul sărac — acesta din urmă capătă, prin rugă, de-a dreptul din mîna lui D-zeu, mai întîi o oiță, care, cînd îi poruncea să se scuture, dădea din belșug tot ce-i trebuie omului pentru viață: bani, mîncare, băutură. Apoi primește el în dar o măsuță fermecată, care, dacă i se poruncea să se-ntindă, dădea, la fel ca și oaia, ospețe și bănet oricît de mult îi poftea inima. Fratele bogat însă îl îmbată și-i schimbă unul după altul aceste daruri, îndată ce le căpătase. În cele din urmă, D-zeu îi dă o „măciucuță“, care, la porunca: „Sloboade-te, măciucuță!“[560], bătea pe oricine voia stăpînul ei. Săracul, crezînd că acest ultim dar îi va aduce bani și provizii de hrană, ca și cele două de mai înainte, i-a adresat menționata formulă. Dar care nu-i fu uimirea și spaima, cînd s-a văzut frînt în bătaie de măciucuță, pînă ce întîmplător a pronunțat cuvîntul trebuitor pentru a o opri, cuvînt pe care îl uitase. Așa, bietul om a încercat chiar el mai întîi, pe spinarea lui, puterea măciucăi, fermecate! Abătîndu-se după aceea, ca de obicei, pe la fratele cel bogat, acesta îl îmbată iarăși pe sărac și-i fură noaptea măciuca, cu gînd să i-o înlocuiască, precum făcuse și cu celelalte daruri. Apoi, mergînd împreună cu nevastă-sa într-o altă odaie, unde s-au închis bine, a adresat bîtei porunca aflată de la frate-său. Săracul s-a trezit din somn în țipetele și vaietele lor. Sub ploaia de lovituri ale măciucăi, care nu-i slăbea nici o clipă, ei au mărturisit fapta lor necinstită și i-au înapoiat fratelui sărac minunatele daruri.[561]

Basmele ruse, care conțin motivul ce ne preocupă, ne cufundă și mai adînc în unda fantasticului. Astfel, basmul despre Emelea Nerodul — ajuns ginere împărătesc cu ajutorul unui pește miraculos, și anume al unei știuci, căreia i-a cruțat viața aruncînd-o iar în apă, după ce-o prinsese — ni-l înfățișează pe erou făcînd minuni de tot felul în numele acelei știuci, care pare să fi fost împărăteasa peștilor, de vreme ce-avea atîta nemărginită putere . . . Orice înfăptuia Emelea invocînd-o, i se îndeplinea întocmai după gîndul lui. Așa, mergînd el iarna la pădure după lemne — cu sania care mergea singură, precum dorise — își cioplește

acolo o măciucă zdravănă. La întoarcere, trecînd prin oraș în goană nebună — întocmai ca un vifor năprasnic — cu sania lui fără cai și călcînd trecătorii, au sărit oamenii să-l bată. Atunci el îndată, fără a se osteni să pună măcar mîna pe măciucă, a pronunțat aceste cuvinte: „După porunca știucii și după rugămintea mea, hai măciucuță, rupe-le mîinile și picioarele !"[560] Pasă-mi-te, chiar „în clipa aceea a sărit măciucuța și a-nceput a-i bate pe toți. Și cînd mulțimea a rupt-o de fugă, nerodul a plecat din oraș spre casă; iar măciucuța, după ce i-a dat gata pe toți, s-a dus și ea de-a rostogolul după dînsul . . ."[563] Regele, auzind de isprăvile deocheate ale nerodului, a vrut să-l vadă și a trimis un ofițer cu cîțiva soldați, ca să -l aducă acolo la palatul lui. Cum nerodul ședea după sobă și nu se arăta deloc dispus să meargă la rege, în toiul iernii, ofițerul l-a pălmuit. Atunci el a spus bîtei vorbele amintite și „măciucuța a sărit îndată și a început să-i bată de le-a muiat oasele și ofițerului și soldaților. . .".[564] Alt basm rusesc, nu mai puțin fantastic — avînd ca temă peripețiile voinicului fără noroc[565] — povestește cum împăratul l-a pus pe erou să îndeplinească o serie de isprăvi grele, între care și pe aceea de a aduce „nu știu ce" din orașul „Nimic". Din acel oraș eroul l-a căpătat pe invizibilul „Nimeni"[566], care-i întinde masa cu mîncărurile cele mai gustoase și cu băuturile cele mai alese. Întîlnind un drumeț, pe care-l ospătează, acesta rămîne în admirația lui „Nimeni" și-i propune schimbul cu o bîtă vrăjită: « Schimbă-l pe „Nimeni" al d-tale cu măciucuța mea. » — „Da la ce-i bună măciucuța ta?" « E destul să-i spui: „ai, măciucuță, aleargă după cutare și lovește-l de moarte", că ea de îndată îl ajunge și-l ucide, măcar de-ar fi și cruce de voinic. »[567] Eroul se-nvoiește, dar după ce drumețul a făcut ca la 50 de pași, a poruncit bîtei: „Ei, măciucuță, aleargă de-l ajunge pe acel țăran, lovește-l de moarte și ia-i pe *Nimeni* al meu!" Și bîta l-a ajuns; „i-a dat la cap de l-a ucis și s-a întors înapoi."[568] Continuîndu-și drumul, „Voinicul făr' de noroc" întîlnește alt călător, pe care-l ospătează cu *Nimeni* al lui. Acesta avea niște gusle minunate, care cîntau singure și-i propune să facă schimb cu Nimeni, ceea ce eroul primește. Dar cînd s-a depărtat cale de vreo 50 de pași, vicleanul voinic „i-a poruncit măciucuței sale; măciucuța s-a-nvîrtit roată, l-a ajuns pe țăran și l-a omorît în bătaie"[569]. În fine, basmul rusesc despre nevasta cea înțeleaptă[570] povestește că, pe cînd eroul se-ntorcea cu minunatele „gusle ce cîntau singure"[571] — după care îl trimisese regele, voind să-l piardă — întîlnește un haiduc. Acesta îi oferă eroului, în schimbul guslelor sale, o măciucă grozavă: « Dă-mi mie. . . guslele care cîntă singure, iar eu îți dau măciucuța." „Dar la ce-i bună măciucuța ta?" „D-apăi că ea nu-i o bîtă ca oricare alta. E destul să-i spui: „hei , măciucuță, bate-lovește!", că de-ar fi chiar și o armată întreagă, o omoară pe loc." »[522] Nerodul a primit schimbul, însă cu gînd rău, căci îi poruncește

apoi măciucii să-l ucidă pe haiduc, ca să-și ia înapoi guslele. Și „măciucuța s-a repezit după haiduc, l-a lovit o dată, de două ori și l-a omorît."[573]

Întors în țară, el s-a dus întîi să-și întîlnească nevasta; dar regele, mînios că n-a mers întîi la dînsul ca guslele, a dat poruncă să-i aducă paloșul ca să-l omoare. Cînd nerodul a văzut că nu-i lucru de șagă și că-i gata să-și piardă capul, a strigat la năciuca lui: „Hei, măciucă, bate-lovește!" Măciucuța s-a năpustit, a lovit o dată, de două ori și l-a omorît pe regele cel rău. Iar nerodul s-a făcut rege și a domnit cu blîndețe vreme îndelungată."[574]

Deși împrejurările în care eroul de basm capătă bîta bătăușă sînt altele la ruși și deși momentele cînd ea este pusă în funcție sînt de asemenea altele, totuși apare în toată claritatea că avem a face cu același toiag fermecat, prezentînd aceeași însușire miraculoasă și producînd aceleași efecte. Dacă în esență e vorba deci și la ruși de același motiv magico-mitic, nu e mai puțin adevărat că sub aspectul formal acest popor ocupă un loc aparte în creația folclorică europeană, nu numai față de celelalte națiuni slave și față de români, ci și față de întreaga Europă occidentală, care se circumscrie și ea modului de expresie constatat la toate popoarele mai sus discutate, cu excepția rușilor. Pentru germani, ne vom raporta la colecția clasică a fraților Grimm, unde figurează basmul al cărui titlu — *Tischchen, deck dich!, Goldesel und Knüppel aus dem Sack* — reproduce fidel două formule magice din cele mai caracteristice ale basmului și un termen tot așa de tipic, definind astfel însăși tema lui. În varianta Grimm însă această temă e artificial contaminată cu o alta complet străină și anume, cu cea a caprei ingrate, care-l minte pe stăpînul ei, făcîndu-l să-și alunge copiii de la casa lui. În ciuda hipertroficei sale dezvoltări, tema caprei ingrate e total eclipsată de adevărata temă — cea a darurilor miraculoase — fiind redusă la rolul pur formal de preambul și de epilog al basmului, fapt de care frații Grimm și-au dat perfect seama, precum rezultă clar chiar din titlul dat de ei. Remarcăm că versiunea germană prezintă — ca și unele variante cehe[575] — repartiția darurilor la trei frați săraci: cîte unul de fiecare. Cel mai mare capătă măsuța fermecată de la un stoler, la care învățase meșteșugul stoleriei, cel mijlociu, care învață morăritul la un morar, primește ca dar de la el măgarul care vărsa bani și pe dinainte, și pe dinapoi, în fine, cel mic, care se făcuse strungar, capătă de la stăpînul său măciuca vrăjită, care bătea pe cine voia el, îndată ce-i poruncea. Din faptul că primul și ultimul au căpătat daruri cu caracter simbolic pentru meseria lor, deducem că la origine — precum foarte probabil va fi atestat de alte variante germane — și morarul va fi dăruit fostului său ucenic, ca recompensă pentru buna lui purtare, nu un măgar care face aur[576], ci o mică moară care măcina galbeni.[577]. Poporul a procedat astfel dintr-o năzuință firească, de a introduce meșteșugurile în sfera mistică, atribuind maistrului fiecărei meserii puteri

extraordinare, supraumane, ceea ce ne determină să conchidem că acest fapt folcloric trebuie privit drept rezultatul frecventei circulații a basmului în chestiune în lumea meseriașilor: stoleri, morari, strungari . . ., care au fost tentați, fiecare din ei, de a ridica propria lor meserie la o treaptă cît mai înaltă de ideal și totodată de fantastic. În varianta germană, posesorul măciucii miraculoase este fratele mezin: el merge la birtașul necinstit și-l dă în seama măciucii sale ca să-l învețe cinste. Așadar, el joacă aici rolul cel mai important, apărîndu-ne în ipostazul de răzbunător al fraților înșelați și de reparator al nedreptăților.[578]

Dar toiagul care bate singur pe oricine poftește stăpînul său e un motiv favorit și basmelor altor popoare vest-europene.

O poveste franceză din Champagne, publicată sub titlul *Histoire du bonhomme Maugréant*, ne prezintă tema unui țăran cu o droaie de copii, însă foarte sărac, care — după cum îl recomandă și numele — „maugréait toujours entre ses dents", fiind mereu nemulțumit de soartă. Deodată îi vine o idee salvatoare: „Mieux vaut s'adressé au bon Guieu qu'à ses saints, j'irai l'trouvé et j'y d'mand' hai pou' quoué qu' toute la chance éé toujou's pou' lés aut'es et tout l'guignon pour moué."[579] Apoi hotărît, el a apucat drumul care duce de-a dreptul la rai . . . Eroul variantei franceze deci e același revoltat ca și în varianta română, slovacă, cehă . . . Numai că atitudinea lui e mai urbană. El e mai decent decît confrații săi răsăriteni: nu ia bîta de-a spinarea, cu gînd să-l bată pe D-zeu, ci merge numai să i se plîngă de nedreptate și de lipsuri și să-i ceară ajutor. Ajungînd la poarta raiului, el bate politicos și-l întîmpină Sf. Petru, portarul, care nu-l lasă să intre să-l mai tulbure pe atotputernicul părinte, ci îi face un dar, coșul miraculos, care dădea ospețe, la porunca „Petit panier, petit panier,// Fais ton métier!"[580] Precum vedem, Sf. Petru îndeplinește aici rolul venerabilului unchiaș din variantele române, slovace și cehe. Dar coșul lui Sf. Petru nu dădea vin și rachiu — reflex al unei prea dure austerități creștine, pe care nu-l întîlnim în paralelele orientale ale acestui basm. Iată de ce eroul — după ospățul copios al minunatului coș — a fost nevoit să se abată la crîșma din cale, unde crîșmarul i-a schimbat coșul cu un altul. Acasă coșul s-a arătat complet nesimțitor la poruncă. Întorcîndu-se la rai, Sf. Petru îi dă acum un cocoș, care cînd cînta lăsa să-i cadă din cioc boabe de aur și de diamante, dacă-i porunceai: „Coq de Saint Pierre, coq de Saint Pierre // Montre un peu ce que tu sais faire!"[581] Se oprește iarăși la crîșmă și iar i-l schimbă crîșmarul. Mergînd din nou la rai, mai supărat ca oricînd, Sf. Petru îi dă de data asta un sac, zicîndu-i nu fără a-l lua în zeflemea «Tenez, . . . voilà un sac, quand vous aurez besoin d'une baguette, pour votre jaquette ou pour celle d'un ami, vous n'avez qu'à dire comme-ça: „Flic, flac, Baguette, hors du sac!" »[582] În drumul său, eroul s-a abătut iar la crîșmă, unde a cinat boierește. Apoi, s-a apucat să-i ceară crîșmarului lucrurile

furate. Cum acesta se preface că habar nu are de așa ceva, Maugréant poruncește baghetei să iasă din sac. Nici n-a apucat țăranul să sfîrșească de rostit cuvintele consacrate, că bagheta a și sărit la ei, stingîndu-i în bătaie pe toți trei: pe crîșmar și crîșmăriță, dar și pe țăran. Sau, cum ne spune povestea: „. . . comme l'éclaire, une baguette blanche part du sac et se metà houspiller le cabaretier et la cabaretière et devant et derrière, puis aussitôt après, le bonhomme Maugréant et derrière et devant, de façon à les faire sauter tous les trois par la chambre, comme des flocons de laine sous les coups d'un cardeur de matelas . . ."[583] Crîșmarul și nevastă-sa îi promit lui Maugréant să-i dea-napoi coșul și cocoșul cel minunat, numai să oprească afurisita de baghetă. Dar țăranul nici el nu știa cum: sfîntul, șiret, anume nu-i spusese! Noroc că țipetele lor s-au auzit pînă-n poarta raiului și Sf. Petru — înțelegînd pricina — s-a pogorît îndată din cer pe pămînt pentru a porunci baghetei: „Flic, flac, // Baguette, vite au sac!" Apoi, sfîntul trimite pe crîșmar și pe nevastă-sa ca s-aducă panerul și cocoșul. Firește, el nu pierde prilejul ce i s-a oferit de a le face o morală bună la toți trei: întîi cîșmarului și crîșmăriței, iar după aceea lui Maugréant. Și la urmă îi ia bietului țăran toate cele trei lucruri minunate — înainte de a le fi arătat măcar acasă la ai săi și de a-i fi bucurat puțin — ceea ce nu se întîmplă în variantele mai din răsăritul Europei. I le-a luat ca pedeapsă că n-a fost vrednic să le păstreze! Apoi, la depărțire, Sf. Petru îi adresează țăranului, în chip de concluzie — cu emfază de amvon — preceptul creștin „Aide-toi, le ciel t'aidera!", ceea ce, desigur, era o nespus de slabă consolare pentru necăjitul Maugréan, „qui avait autant d'enfants, qu'il y avait des pierres dans les champs". E interesant a fi relevat faptul că, pe cînd Sf. Petru îi face morală eroului, îi spune între altele: „. . . Tu n-as su garder un seul jour ces dons du Ciel. Je reprends mon panier, mon coq et ma baguette — *la propre baguette de Moïse* — qui ne sait pas seulement épousseter les habits, *qui tire aussi l'eau du rocher, dompte les dragons, découvre les trésors cachés dans les montagnes*, et qui aurait bien pu faire d'autres merveilles encore pour toi . . ."[584] Evident, aici avem a face cu o intervenție cultă în basm. Aluzia la toiagul lui Moise și la scoaterea izvorului din stîncă este un ecou al Vechiului Testament. Pe de-altă parte, intenția etică a povestitorului apare uneori aproape obsedantă. De asemenea, influența religioasă creștină — de tipul celei desăvîrșit asimilate de popor și integrate tradiției folclorice — este cu mult mai puternică decît în variantele altor popoare. În special figura Sfîntului Petru, portarul raiului, care suplantează alt personaj supranatural mai vechi, e foarte caracteristică pentru acest gen de înrîuriri. Dar în ciuda unor astfel de constatări, tema basmului nostru a rezistat. Ea se menține plină de relief, neputînd fi înăbușită de asemenea aluviuni tîrzii. Remarcăm apoi că aici povestitorul nu face nici o distincție discriminatoare între baghetă și toiag. Pentru el, e

unul și același obiect miraculos, căruia îi zice „baguette". Chiar și toiagul lui Moise este pentru dînsul tot baghetă. Sînt confuzii pe care le-am mai observat și la alte popoare în basmele și legendele lor. La italieni, un basm — înregistrat în secolul al XVII-lea de Giambattista Basile, în *Pantameronele* său — povestește cum un flăcău nerod și leneș, fiind alungat de-acasă de mama lui, ajunsă la exasperare, fugi în lume. Slujind el la un zmeu, acesta îi dăruiește, drept răsplată, mai întîi un asin, care bălega pietre scumpe. Apoi, îi dă un ștergar vrăjit, pe care la o anumită poruncă apăreau tot felul de veșminte din cele mai de lux și podoabe de mare preț. Dar aceste minunate daruri îi sînt schimbate de hangiul și hangița, la care trage în drumul său spre casă. În cele din urmă zmeul îi dăruiește un ciomag fermecat, care bătea singur, cînd i se poruncea cu niște cuvinte de vrajă special consacrate. Mîind la același hangiu, flăcăul îi încredințează ciomagul, prevenindu-l să nu cumva să-i spună cuvintele „Scoală-te, ciomege!" Dar hangiul de-abia aștepta. El l-a ospătat bine pe flăcău și mai ales i-a dat să beie fără măsură tot băuturi tari, pîn-a căzut beat mort. Apoi, cum l-a culcat, și-a chemat soția, ducîndu-se într-o odaie mai retrasă. Aici, hangiul a adresat ciomagului cuvintele fatidice. Ciomagul a-nceput a-i bate cumplit pe amîndoi. În vaiete și urlete aleargă ei — urmăriți de ciomag, care nu le da nicidecum răgaz — ca să-l roage pe flăcău să-i scape de la pieire. După ce acesta se trezește nespus de greu, el nu le făgăduiește scăpare decît cu condiția de a-i înapoia pe dată lucrurile furate. . ."[585]. Așadar, ca temă și ca schemă epică, basmul italian nu se deosebește absolut deloc de variantele din Orientul Europei și îndeobște de tipul general european. Deși, dacă-l considerăm în cadrul operei întregi, acest basm reprezintă de fapt o prelucrare a produsului folcloric de către un artist cult, el ne oferă totuși creația populară într-o formă mai arhaică și mai pură, adică apropiată de tipul primar, în comparație cu alte variante și în special în comparație cu basmul francez anterior examinat, care e atît de împovărat de elemente etico-religioase. Ceea ce se cuvine de asemenea relevat în varianta napolitană, e faptul că aici toiagul bătăuș — ca și celelalte daruri miraculoase — îi este dăruit eroului de către un zmeu, deci de un personaj supranatural, ceea ce, precum s-a văzut, are loc frecvent la cele mai diferite popoare, deși ființele supranaturale sînt adesea cu totul deosebite de la un popor la altul. În situații analoage celor mai sus relatate, ne este semnalat motivul toiagului bătăuș la o serie de popoare — măcar că în altă ordine de idei — și de L. Șăineanu, pe care-l preocupă sistematizarea tematicii basmelor române și clasificarea lor în raport cu cele ale altor națiuni. Dintre basmele trecute-n revistă de Șăineanu, remarcăm mai întîi că cel sicilian[586] nu-i decît o variantă foarte puțin deosebită a celui napolitan mai sus expus. Cel maghiar reprezintă și el tipul general al celor trei daruri primite de un tăietor de lemne de la un

cerşetor, care desigur ascunde, sub acest chip umil, un alt personaj. Printre darurile sale, ultimul e bîta fermecată, care o convinge pe hangiţă să restituie eroului darurile furate. Basmul neogrecesc despre fiul de împărat şi zîna [587] se-ncadrează, în ceea ce priveşte motivul toiagului bătăuş, la un alt tip, relatat de asemenea de noi, şi anume la tema celor trei daruri răpite de la posesori în litigiu, sub pretextul arbitrajului.[588] Deosebit de interesant este basmul spaniol despre săracul, care, în deznădejdea lui, voia să se spînzure, însă fu salvat de la moarte de dracul. Acesta îi oferă succesiv o pungă ce rămînea totdeauna plină cu bani şi o faţă de masă, care dădea ospeţe îmbelşugate. Fiindu-i înlocuite de birtaşul la care trăgea noaptea, dracul i-a dăruit o măciucă vrăjită, care bătea, singură. Cu ea l-a constrîns eroul pe hoţ să-i înapoieze darurile minunate. Tot cu măciuca vrăjită îşi pedepseşte săracul în mod excesiv familia — ucigînd copiii şi nevasta — ceea ce, evident, trebuie considerat ca un element al imixtiunii diavolului. Apoi, cu această măciucă, omoară sau alungă pe slujbaşii regelui şi în cele din urmă bate un întreg regiment de grenadiri trimişi împotriva lui. Iar cînd urmăritorii săi izbutesc să-l prindă, în timp ce dormea şi-l osîndesc la moarte prin spînzurătoare, măciuca lui vrăjită omoară pe călău, chiar pe eşafod, cînd acesta se pregătise să-i pună ştreangul la gît. Astfel, regele se vede nevoit să-i dea drumul, ba încă îl şi dăruieşte şi cu o moşie, unde aşezîndu-se, isprăvile faimoasei lui măciuci continuă să sperie lumea.[589] Ne-am oprit îndeosebi atenţia asupra acestei variante spaniole, întrucît ea dă un relief neobişnit toiagului bătăuş, punîndu-i în plină lumină, prin atîtea isprăvi — care mai de care mai grozave — puterea lui nimicitoare. Dar dacă acest toiag fatal — în marea majoritate a surselor folclorice, unde ne este atestat — apare exclusiv în ipostazul de provocator al suferinţei şi al morţii, aflăm totuşi, ca o excepţie, un basm slovac, după care, toiagul în chestiune are şi darul de a învia morţii! Un ţăran, căruia regina cioarelor îi mîncase un bou de la jug, pe cînd ara, primeşte de la ea, ca despăgubire, o morişcă fermecată, care dădea ospeţe împărăteşti la poruncă. Prin vicleşug, eroul capătă de la un cioban un ciomag miraculos, care bătea mortal pe oricine dorea stăpînul lui, îi dă ciobanului în schimb morişca; dar după aceea trimite ciomagul de-l omoară şi-i aduce înapoi morişca! Întorcîndu-se acasă, în satul său — unde se face mare vîlvă în jurul morişcăi — primarul îl închide, învinovăţindu-l pe nedrept de un furt. Noaptea, el porunceşte toiagului să iasă afară prin uşa încuiată şi să ucidă toată straja, iar apoi pe primar. Nimeni nu putea da vina pe ţăran de cele întîmplate, de vreme ce el era închis înăuntru şi pe uşă era pus un lacăt! Au trebuit deci să-i dea drumul. Cînd a ieşit însă din închisoare, dimineaţa, şi l-a văzut pe primar mort, precum şi pe soldaţii ce fuseseră de strajă, i s-a făcut milă ţăranului. Şi atunci, aceluiaşi toiag, care-i omorîse, îi porunceşte acum să-i învie, începînd cu primarul:

«Cum a ajuns acasă, îi spune ciomagului: „Da du-te tu acolo la primar și trezește-l, să se scoale-n picioare! . . ."[590] Primarul, îndată ce fu atins de măciucă, s-a sculat. Văzînd el curtea închisorii acoperită de leșuri, rămîne înmărmurit de groază și de uimire. Lui nici prin minte nu-i trecea că și el fusese mort.„ . . . S-a sculat și primarul și-mi privește la ceea ce era prin curtea aceea. Acolo erau o mulțime de soldați morți. Se duce toiagul la ei. Îi ridică în sus pe unul cîte unul și se scoală-n picioare. Se miră primarul . . ." [591] Oricît de paradoxal ar apărea acest fapt de domeniul fantasticului, el este totuși explicabil dacă privim prin prisma logicii primitivului: după cum lovirea cu nuielușa magică sau cu toiagul fermecat putea avea drept efect imediat împietrirea cuiva, iar apoi lovirea cu aceeași nuia sau toiag putea provoca despietrirea lui, tot așa și în cazul de față cel ucis de toiagul vrăjit putea fi întors la viață prin atingerea cu același toiag. Așadar, aici învierea apare ca un pendant contrastant al omorîrii, întocmai ca și cum răpirea vieții unei persoane n-ar fi decît o vrajă dușmănoasă asupra ei, pe cînd învierea ar fi desfacerea acelei vrăji, ceea ce are drept efect imediat restituirea vieții răpită anterior. În examenul nostru asupra basmelor și legendelor popoarelor Europei, am relatat în cîteva rînduri motivul toiagului (sau al nuielei) care învie morții; nu am mai întîlnit însă nicăieri atribuindu-se aceluiași toiag ambele proprietăți miraculoase, care nu sînt numai antitetice una față de alta, ci chiar contradictorii: pe de o parte puterea de a ridica viața cuiva; pe de alta puterea de a i-o reda, după ce i-a ridicat-o. Referitor la motivul toiagului, care bate singur la porunca stăpînului său și după placul acestuia, nu e desigur lipsită de rațiune următoarea întrebare: oare o asemenea apariție în domeniu folclorului popoarelor trebuie ea raportată la o dată tîrzie în comparație cu alte aspecte magico-mitice ale toiagului și ale nuielușei fermecate? Adică trebuie s-o privim ca pe o extensiune pe planul umorului — de esență comico-satirică — a altor virtuți atribuite din veac toiagului miraculos? Că avem a face mai mult cu împlinirea unei exigențe pur estetice fără un substrat mistic mai profund? Credem că o asemenea ipoteză nu se poate susține. Vom releva mai întîi faptul că acest motiv atît de frapant prin originalitatea lui este totdeauna tratat în basme ca un episod din cele mai caracteristice, avînd rolul de motiv-cheie. El e destinat a da o întorsătură radicală desfășurării epice și un deznodămînt fericit acțiunii basmului în conformitate cu concepția optimistă despre viață a țăranului de pretutindeni. În aceasta sîntem înclinați a vedea o dovadă din cele mai convingătoare că motivul respectiv e un element foarte vechi și chiar primordial acolo unde-l aflăm. Apoi, un argument în plus și care atîrna tot așa de greu în favoarea arhaismului pregnant al acestui motiv mitico-folcloric, este marea lui răspîndire la toate popoarele Europei. Dar acestea nu sînt singurele argumente care

probează vechimea incontestabilă a motivului nostru, ci la ele vin să se alăture de asemenea altele nu mai puțin valabile. Poporul, simțind nevoia de a-și asigura dreptatea, atunci cînd ea îi era grav amenințată, în împrejurări decisive din viață, dar fiindu-i cu neputință să și-o capete în vreun chip pe căi reale, a recurs la căi imaginare pentru a o dobîndi. Cu alte cuvinte, el a părăsit terenul realității, pentru a se refugia în ireal: acolo unde fantezia nu refuză nimic, nici chiar aspirațiilor celor mai cutezătoare ale omului. Astfel, el a imaginat pe seama toiagului fermecat o calitate răzbunătoare prin excelență: aceea de a bate pînă la suprimare fizică pe cei ce poartă vina suferințelor și nedreptăților lui. Și, firește, nu se putea găsi un loc mai potrivit pentru ilustrarea unei asemenea calități a toiagului decît tematica basmului, adică lumea mitului. Cu un astfel de toiag, eroului de basm nu-i mai e teamă de nici un asupritor, începînd cu birnicul din sat și cu vătaful boieresc, apoi continuînd cu boierul și mergînd în sus pînă la rege și împărat. El îi poate pe toți înfrunta și pedepsi la nevoie, fără cruțare. Ba chiar, în revolta sa contra marilor nedreptăți sociale, omul din popor nu pregetă de a ridica bîta și împotriva lui D-zeu însuși! Este știut că nedreptățile au existat de cînd e lumea și, cu cît ne raportăm la un trecut mai îndepărtat, cu atît ele au fost mai mari, mai strigătoare. De aceea, nimic mai natural ca țăranul — victima tuturor asupririlor, la cele mai diferite popoare — să ia o atitudine ca cea amintită și să-i dea expresie în creația folclorică, sub forme de domeniul mitului și al magiei, ca cele pe care le-am relatat mai sus. Pe de altă parte, în proprietatea miraculoasă a toiagului de a bate singur la porunca stăpînului pe cine dorea el, se reflectă însăși finalitatea primară a toiagului, înălțată pe un plan ideal, din punctul de vedere al oamenilor din popor. În adevăr, nu trebuie uitat că, la origine, toiagul, sub diferitele sale aspecte și denumiri — ciomag, ghioagă, măciucă, buzdugan . . . — este o armă în mîna omului și cu deosebire o armă de atac! Iar ceea ce-i mai interesant: este cea dintîi armă a omului! Din această finalitate derivă însăși ideea de autoritate, pe care ajunge de la un timp, în urma unei lungi evoluții s-o simbolizeze toiagul. Căci, în fond, ce este altceva sceptrul regilor și al împăraților, paterița patriarhilor și a mitropoliților sau a papei, ce este cîrja episcopilor și a altor reprezentanți din ierarhia bisericii ortodoxe, ce este topuzul în mîna mareșalilor sau a altor mari căpetenii de oști, ce este bastonul de o formă specială în mîna judecătorilor de altădată . . . decît toiagul originar — pe nume popular ghioaga sau măciuca cea noduroasă și bombată la un capăt — adică acea armă barbară, destinată a lovi fără milă atunci cînd purtătorul o socotea oportun pentru sine. În fața acelei bîte, tremurau și se prosternau cu groază cei mai puțin înarmați, și cu deosebire cei total dezarmați: cei ce nu puteau purta bîta sau cei ce nu aveau dreptul s-o poarte. Cu trecerea vremii, toiagul acesta primitiv, devenind simbol al

autorității politice, religioase, judecătorești, militare . . . a luat forme speciale de insignă, cu atît mai impunătoare și mai luxoasă — uneori îmbrăcată în aur sau argint ori avînd mîner de fildeș incrustat cu pietre nestemate — cu cît rangul purtătorului era mai înalt. Dar oricît s-a sublimat acest simbol, el se resimte de originea sa eminamente barbară. Substratul respectului de mai tîrziu, față de toiagul-simbol, nu este altceva decît teama pură. Iată de ce susținem cu fermitate nu numai vechimea respectabilă a miraculosului toiag bătăuș în basme, ci chiar primordialitatea acestui motiv magico-mitic față de alte motive arhaice din tematica basmului. De cele mai multe ori, basmele popoarelor ne înfățișează un singur toiag atunci cînd e vorba de bîta bătăușă. Cu toate acestea — precum am văzut deja la cehi și la poloni — se-ntîlnesc adesea de asemenea mai multe toiege. Nu poate fi nici cea mai mică îndoială însă că forma originară este cea cu un singur toiag. Aspectul sporadic al motivului, prezentînd multiplicarea bîtelor, își află explicația desigur în intenția povestitorului de a mări eficacitatea miraculosului dar, de a-l face și mai miraculos încă! Fenomenul acesta al multiplicării l-am remarcat însă în mai multe rînduri și la bagheta magică[592], de aceea nu-i exclus să avem a face aici și cu o înrîurire venită de la ea, întrucît bagheta a exercitat, în multe privințe, puternice influențe asupra toiagului fermecat, ca una ce are — în domeniul magiei — o mai mare vechime și o mult mai largă răspîndire. Ba, nu o dată, se șterge pînă-ntr-atît hotarul între toiag și baghetă, încît se confundă unul cu alta, bagheta putînd fi luată drept toiag și viceversa. Astfel, în ciclul de legende franceze cu tema orașului scufundat în mare ori sub nisipurile ei, aflăm una culeasă în Franța septentrională, care povestește că pe țărmul unde se află astăzi marea dună de la Saint-Efflam, era un port mare și bogat, cu flotă numeroasă, cîrmuit de un rege puternic. Cică acest rege avea ca sceptru „une baguette de noisetier, avec laquelle il changeait toute chose selon son désir".[593] Am arătat pîn-acum, cu tot felul de exemple de la diferite popoare — pe bază de documente folclorice — cum cu toiagul sau cu bagheta magică se pot săvîrși cele mai variate minuni. Totuși, puterea lor era de obicei limitată, întrucît o anumită baghetă sau un anumit toiag săvîrșea o singură minune sau două de sens invers, raportîndu-se la același obiectiv — cum e tipul de împietrire-despietrire sau metamorfozarea într-un animal și apoi readucerea lui la forma primară — erau adică oarecum specializate într-o direcție dată, fără posibilitatea de a fi utilizate în vreun alt scop. Dar, după unele basme, aceste instrumente vrăjite sînt adesea dotate cu o așa de mare, de nelimitată putere, încît nu există miracol imaginabil, pe care să nu fie în stare eroul sau eroina a-l realiza cu ele, dacă doresc. E o culminație la care fantezia populară a înălțat potențialul magic al baghetei și al toiagului fermecat. Așa, de exemplu,

după un basm sîrbesc despre cei trei frați, care — însurîndu-se cu trei surori — sînt nevoiți să plece-n lume, în momentul plecării ei primesc de la tinerele lor soții trei daruri vrăjite. Între acestea, cel mai însemnat este toiagul, care împlinește orice dorință".[594] Tot la sîrbi, un alt basm atribuie aceeași extraordinară virtute nuielușei de alun. Cică un vînător, punînd o capcană de fier în pădure, pentru sălbăticiuni, a avut norocul ca în ea să se prindă chiar dracul. Fiind amenințat să fie împușcat, dracul se răscumpără dînd omului o vărguță fermecată, cu ajutorul căreia acesta putea deveni cel mai bogat și mai fericit bărbat din lume, cu condiția de a o păstra într-o desăvîrșită taină, fără a ști nimeni că el posedă o astfel de vărguță. « Dracul îi dădu atunci o *nuielușă de alun* și-i zice: „n-ați această nuielușă și *ori de cîte ori îți trebuie ceva, n-ai decît să lovești cu ea în masă și vei dobîndi tot ce dorești*. Însă nu spune nimănui despre această nuielușă, căci vei avea de pătimit!"... »[595] Cum ajunge acasă, eroul face proba vărguței căpătate de la diavol și se convinge cu uimire de puterea ei: « ... îndată ce lovește cu mlădița în masă, zicînd: „Acu chiar să-mi fie masa asta plină cu galbeni!"... »[596]. Nici n-a apucat să termine de spus dorința sa, că masa toată s-a și acoperit de galbeni împărătești.[597] Eroul însă n-a știut să păstreze taina absolută a vărguței — precum fusese povățuit — din care cauză survin peripeții din cele mai vitrege pentru el. Dar acestea nu mai prezintă interes pentru noi, decît doar spre a vedea că, ulterior, aceeași vărguță se pretează și la o serie de alte miracole, cu totul de altă natură față de cel prim, care a fost săvîrșit de eroul însuși; că adică, pe plan magic, acea mlădiță de alun se dovedește a fi în adevăr un fel de panaceu în lumea miracolelor, așa cum o recomandase diavolul, cînd i-a înmînat-o eroului. Același lucru îl constatăm și în basmul breton despre „oița cea albă", a cărui eroină — o copilă bună, pusă la tot felul de munci grele, peste puterile omenești, de către mama ei vitregă — primește de la o frumoasă doamnă îmbrăcată cu rochie albă, „o mică vărguță"[598]. Doamna cu rochie albă, care nu era alta decît Sfînta Fecioară — dăruindu-i vărguța — a sfătuit-o ca ori de cîte ori va avea trebuință de ceva să lovească cu ea urechea stîngă a oiței celei albe și i se va îndeplini orice dorință.[599] Dacă variatele minuni, pe care le-am pus în lumină pîn-aici — după surse folclorice de la diferite popoare ale Europei — sînt în cea mai mare parte înfăptuite, cu varga magică sau cu toiagul fermecat, de către oameni, vom trece acum în revistă o întreagă serie din acelea care, fără a fi de altă natură decît cele deja relatate, sînt săvîrșite, cu aceleași instrumente, de diverși reprezentanți ai unei lumi supranaturale. Vom releva mai întîi faptul deosebit de surprinzător că însuși Dumnezeul creștin — fie sub aspectul Tatălui, fie sub cel al lui Hrist — apare nu o dată în basmele și legendele popoarelor moderne, în ipostazul de mînuitor al toiagului fermecat sau al baghetei magice! Astfel, basmul aromânesc — intitulat de culegători *Nora*

aramă[600] — povestește cum un frate și-a omorît sora nevinovată, tăind-o în bucăți, fiindcă i-ar fi înjunghiat copilul, precum o pîrîse soția lui, care o ura așa de grozav pe cumnata ei, încît își ucisese ea însăși propriul ei prunc, numai ca s-arunce vina pe dînsa. Curînd după această răzbunare — pe cît de nedreaptă, pe atît de crudă — trece prin pădurea, unde avusese loc înfiorătorul omor, un bătrîn: „Aestu era Dumnidău, țe atunțea imnà pri padè[601]". Din locul pe unde mergea el, se ridică o voce, care-l roagă să nu-i calce oasele, că o dor. Și-i mai spune că a murit fără nici o vină. În clipa aceea, D-zeu face o serie de trei minuni, una după alta, cu toiagul său: „Dumidău plăscîni cu čumaga nă oară di padè ș-na îu si zvumù nă fîntînă nică, cu apa araţe. Apoea plăscîni ninga nă oară cu čumaga și dise să se-adună bucată cu bucată truplu a feàtiléi și z-vína caθe parte la loc-li. Ș-acșì s-feaţe. Le-aruviná apoea cu apă dit fîntînă și fitica ţea buna și ațeá nistipsita ș-anviè dinăoară.

Agudî pîn tu treile Dumnidău nă bărţire, ţe s-aflá acolò, ș-na îu ţ-arsare nă pălate mușată, di nvilčá ca soarele ș-cama multu.

A ta s-hibă, feată bună, nélu al Dumnidău, dise aușlu și nividùt s-feaţe . . ."[602]

Remarcăm așadar că cele trei minuni săvîrșite de D-zeu cu toiagul sînt complet diferite una de alta. Prima reproduce motivul biblic din Vechiul Testament, al scoaterii apei din stîncă prin lovirea acesteia, cu singura deosebire că aici izvorul nu conține apă de băut, ci apă vie, care învie morții și cu care va fi înviată eroina basmului în chestiune, cînd în cele din urmă va fi stropită cu ea.

A doua minune, cea a adunării bucăților tăiate din corpul nefericitei fete și a lipirilor — ca urmare a lovirii cu toiagul și a poruncii pronunțate de D-zeu — am mai întîlnit-o în basme și pe socoteala altor personaje de rang mai modest, care însă nu se serveau de toiag, ci de o nuielușă, de obicei de o smicea verde de măr.

În fine, a treia minune, a palatului creat printr-o lovitură de toiag asupra stîncii, de asemenea mai este atestată în variate basme, unde la fel această minune e realizată de persoane mai puțin prestigioase. Aici însă palatul pe care-l creează D-zeu nu e numai frumos fără seamăn — rivalizînd în strălucire cu soarele — ci el este și minunat cum nu s-a mai pomenit, căci în interiorul său toate treburile se fac singure, fără a fi nevoie de slugi. E destul numai să dorești ceva, ca gîndul să și se împlinească pe dată în cele mai fericite condiții imaginabile. E un palat feeric, în care totul se petrece întocmai ca-n palatul din basmul despre Amor și Psyche, povestit de Apuleius, sau ca în cel dintr-un basm al ciclului epic arab 1001 de nopți, unde tot așa cele mai alese mîncăruri și băuturi vin singure, unde ești servit de persoane invizibile, unde se aud voci și răsună cîntece fără să apară nimic în carne și oase . . .[603].

După o legendă sîrbă, cică un om ara și semăna în ziua de Paști, ceea ce l-a supărat tare pe D-zeu, care trimite la dînsul, pe rînd, cîțiva sfinți ca să-l întrebe despre pricina acestei mari impietăți. Țăranul, cinstindu-l din belșug cu vin pe Sf. Petru, care a venit cel din urmă, este sfătuit de acesta să vîndă cuiva recolta din vreme, fiindcă D-zeu va face-o să fie rea. Omul a vîndut-o popii din sat. D-zeu, neștiind de vînzarea recoltei, a făcut-o în adevăr foarte rea, ca pedeapsă pentru călcătorul legilor sfinte. Tîrziu însă, după seceriș, „cînd a aflat D-zeu cum e treaba, a făcut un semn cu toiagul asupra stogului și grîul s-a-mplinit cu niște boabe mult mai bune decît au fost mai înainte . . .“[604] Ne putem întreba ce deosebire este, în cazuri ca cele de față și în altele care vor urma, între D-zeul creștin și între zeii grecilor antici, ca Zeus, Poseidon, Athena . . ., care la fel făceau miracole cu toiagul lor?? O legendă slovacă, din ținutul Tekov, povestește că o tînără nevastă, care avea trei copii, pătimea mult din cauza soțului ei bețiv și bătăuș. Rugîndu-se fierbinte lui D-zeu s-o ajute, ruga îi fu ascultată. Domnul Hristos s-a pogorît pe pămînt: „El a luat o nuia și l-a lovit pe bărbat, iar acesta s-a făcut cal . . .“[605] Domnul Hristos a dat apoi calul unui gospodar, pe degeaba, ca să muncească cu el la toate treburile; dar după trei ani să i-l aducă în același loc. Cînd, după trei ani, Hristos a venit iar la femeia aceea, a găsit-o fericită și cu gospodăria înfloritoare. Cum adusese cu el și calul, „Fiul lui D-zeu a dat copiilor o nuia, ca să lovească acel cal. Calul s-a prefăcut îndată în om . . .“[606] După aceea, cică soțul s-ar fi făcut bun și înțelept, așa că a trăit cum nu se poate mai bine cu soția sa tot restul vieții.[607] După o variantă croată mai complexă, din Hrvatsko Primorje, cică pe cînd umbla D-zeu cu Sf. Petre pe pămînt, sub înfățișarea unor oameni bătrîni, au cerut noaptea găzduire la o casă, unde n-au găsit-o decît pe gospodină. Aceasta, deși s-a arătat bucuroasă de oaspeți, i-a prevenit că bărbatul ei e neospitalier și hărțăgos și că se teme că o să le caute gîlceavă. În adevăr, cum a venit, a-nceput a-l bate vrăjmășește cu bățul pe Sf. Petre. D-zeu, de mila sfîntului, „a luat toiagul său și l-a lovit pe bărbat. El cade îndată în foc și arde tot . . .“.[688] Atunci femeia s-a pus pe bocit cît o ținea gura, de jalea soțului pierdut, ca și cum ar fi fost cel mai bun din lume. D-zeu, văzînd-o așa de nemîngîiată, i-a spus: «. . . „Dacă dorești să fie în viață, eu am să ți-l înviez. “*El ia toiagul, scormonește puțin cu el prin cenușă și bărbatul se scoală viu nevătămat din foc* . . . »[609] Îndată însă, el ia bățul și sare la nevastă-sa de-o stîlcește în bătaie. Apoi se repede la D-zeu. „*Dar D-zeu îl atinge cu toiagul și el se preface în cal.*“[610] Apoi, D-zeu l-a dat unui om să lucreze cu el timp de un an și să-mpartă cîștigul pe din două. Peste un an, cînd D-zeu și Sf. Petre trec iar prin satul acela, iau calul și banii cuveniți și merg la femeia care-i găzduise cu un an înainte. Aflînd-o cernită și suspinînd după soț, D-zeu îi făgăduiește, spre bucuria ei, să i-l aducă acasă. Și chiar în clipa

aceea el *„se duce și lovește calul cu toiagul său și calul se face îndată om.* D-zeu îi dă acea pungă cu galbeni venetici și-l trimite la nevasta lui . . ."[611] Spre deosebire de varianta slovacă, aici metamorfoza omului în cal și ulterior a calului în om nu e săvîrșită cu varga, ci cu toiagul. Tot cu toiagul e aruncat hărțăgosul gospodar în focul care-l mistuie pe dată, iar apoi cu același toiag e înviat din cenușă. Credem că, la origine, metamorfozările de acest gen erau înfăptuite cu bagheta, căreia aici i s-a substituit complet toiagul. Iată acum o legendă sîrbă cu tema metamorfozării omului în animal, realizată tot de D-zeu. Aici însă ni se spune precis că nuielușa cu care D-zeu a făcut această minune era de alun. Cică Sf. Luca era la început, ca mirean, un om rău și un mare bețivan. Găzduind la dînsul noaptea doi cerșetori — care nu erau alții decît D-zeu și Sf. Petrea schimbați la față — el a bănuit că oaspeții lui au bani mulți. După ce au plecat la drum, Luca s-a luat după dînșii și a sărit asupra lor cu parul, ca să le ia banii. Atunci D-zeu i-a cerut Sfîntului Petre să-i găsească îndată o vargă de alun. « „Petre, *adă-mi o mlădiță de alun*". Și el îi aduce, iar *Domnul D-zeu îl lovește cu ea și el se preface în bou* . . . »[612] Apoi, D-zeu l-a dat unui om sărman, care avea numai un singur bou, ca să are și să care chirie cu el, timp de un an. Cînd s-a împlinit sorocul, D-zeu a cerut înapoi boul, primind și o pungă plină cu bani, cîștigul de pe bou. Iar „cînd sosesc la acel loc, unde el i-a ajuns din urmă, ia Domnul D-zeu o mlădiță de alun și-l plesnește cu *ea și el se preface-n om așa cum a și fost*, numai că a avut gîtul mai lung . . ."[613] Apoi, D-zeu, dîndu-i punga cu bani, îi zise: „Vezi, eu sînt D-zeu iar acesta e Sf. Petru. Și acum iată, ai cîștigat cu ce să trăiești; dar să nu mai hrăpești niciodată lucrul străin!"[614] Evident, nu ne interesează deloc aici semnificația etică inculcată acestor legende — semnificație inevitabilă în asemenea produse folclorice — ci numai motivul miraculos al metamorfozei și personajul care o săvîrșește. Dacă morala ține de influența creștină, care e relativ tîrzie, restul în aceste legende — implicit D-zeu — reprezintă străvechi supraviețuiri. O altă legendă sîrbească, din ciclul celor referitoare la sfinți, ne povestește cum D-zeu face o altă minune tot cu vărguța de alun. Cică Sf. Andrei a fost în tinerețea lui crîșmar. Mergînd D-zeu cu Sf. Petre la crîșma lui, el le-a dat să beie vin prefăcut cu apă. D-zeu îl întreabă pe crîșmar: „Andrei, e vin curat acesta?"[615] Andrei i-a răspuns că da. D-zeu însă, cu o vărguță, separă apa de vin, dîndu-i pe față înșelătoria: „Iară Domnul D-zeu ia o nuielușă de alun și face semnul crucii asupra paharului, și vinul se duce în jos, iar apa în sus. . ."[616] Crîșmarul Andrei, speriat — cînd și-a dat seama că acel client e chiar D-zeu — își recunoaște vina, cerînd iertare: „Doamne, n-am să mai fac asta niciodată!"[617] În afară de elementul etic, de esență moralizatoare, mai remarcăm aici și motivul specific creștin al crucii, implicat

în însăși acțiunea magică săvîrșită cu bagheta, în intenția de a amplifica puterea de vrajă a acestei acțiuni. După o legendă bretonă[618], cică Domnul Hristos, umblînd pe pămînt împreună cu sfinții Petre și Ion, s-au abătut însetați la o văduvă sărmană, care creștea un nepoțel orfan de mamă. După ce-și astîmpără setea, Preasfîntul o întreabă pe văduvă dacă vrea să aibă o vacă. Cum bătrîna credea așa ceva cu neputință, Domnul Hristos îi spune, făcînd aluzie la puterea lui D-zeu de a săvîrși minuni: „Ba se prea poate, bunicuțo, dacă vrea D-zeu!"[619] În adevăr, vom asista la o minune, și anume la una realizată cu toiagul bătrînei, care în mîna lui D-zeu capătă forță magică. Domnul Hristos îi cere să-i dea pentru cîteva clipe bastonul ei:„ . . . Mîntuitorul nostru luă bastonul bătrînei și dădu o lovitură peste piatra din vatra focului, rostind nu știu ce cuvinte latinești. Și îndată unde nu mi ți-a ieșit o vacă floriană, cum nu se putea mai frumoasă, avînd ugerul umflat de lapte: "Jezus-Maria! exclamă bătrîna văzînd-o. Cum a răsărit vaca asta aici? — Din harul Domnului, care ți-o dăruiește d-tale, bunicuțo!"[620] Bătrîna, uluită de miracol, ca și de darul primit, îi binecuvîntează pe oaspeți, mulțumindu-le. . . Dar, după plecarea lor — ispitită de dorința de a avea mai mult decît dobîndise — s-a gîndit c-ar putea face și ea o vacă, de vreme ce avea la-ndemînă toate obiectele de care se servise drumețul ce săvîrșise minunea. Astfel, ea a făcut întocmai cum l-a văzut făcînd pe drumeț: „. . . dădu o lovitură puternică peste piatra din vatră, pronunțînd cîteva cuvinte, pe care ea le credea, poate, latinești . . . Și unde mi s-a ivit îndată o namilă de lup, care a sugrumat pe loc vaca."[620] Atunci bătrîna aleargă speriată după drumeți, tînguindu-se jalnic. Domnul Hristos o liniștește mai întîi, spunîndu-i că va găsi vaca acasă sănătoasă; apoi o mustră cu asprime pentru lăcomia ei, sfătuind-o să se mulțumească cu ce i-a dat D-zeu și să nu mai încerce pe viitor să facă ceea ce singur D-zeu poate face.[622] Vraja principală, ce stă în centrul atenției ascultătorilor legendei, e, firește, cea săvîrșită de Hrist, care a creat astfel din nimic un animal ca vaca cea floreană, izvor de belșug pentru bătrîna săracă. Dar, alături de această minune, nu e totuși mai puțin interesantă și vraja-parodie a bătrînei, care creează și ea ceva, deși o creație oarecum de ordin negativ și în dauna ei. N-are a face că aici acțiunea bătrînei este exploatată etic, în spiritul moralei creștine. Ceea ce prezintă interes pentru noi, este extensiunea unui act magic, atribuit la origine unicamente divinității, de la personajul divin la un muritor, independent de rezultatul pe care-l dă acesta din urmă. Tendința de a moraliza a venit ulterior, transformînd în parodie ceea ce nu era decît imitație, însă nu parodie, fiindcă imitația aceasta are și ea efecte creatoare. Că din aceeași acțiune magică a ieșit lup în loc de vacă, e pentru că așa cerea scopul moralei creștine, care a realizat aici cu abilitate un contrast între puterea lui D-zeu de a face

bine și între puterea foarte limitată a omului, incapabil de a săvîrși ceea ce intră numai în atributele divinității. Aceasta însă nu este nicidecum în spiritul mentalității magice, măcar că pe plan poetic nu i se poate nega motivului o oarecare calitate estetică. După o legendă provensală — populară ca fond, deși cultă în ceea ce privește forma — D-zeu i-a dăruit lui Adam o vargă de răchită, cu care ori de cîte ori avea să lovească, fiind animat de un gînd bun, avea să i se ivească ceva folositor pentru viață. Dar Preasfîntul i-a interzis Evei dreptul de a se servi de varga aceea. Odată, a lovit-o Adam pe Eva cu varga peste umeri și a apărut în fața lor o oaie. Eva ardea de dorința de a folosi și ea varga în același scop și, măcar că Adam o ascundea de dînsa, ea a găsit-o. A lovit îndată pămîntul și a răsărit un lup, care s-a năpustit asupra oii. La țipetele de spaimă ale Evei, a venit Adam și luînd varga a lovit-o pe Eva pe umeri: în clipa aceea a și apărut un dulău, care a alungat lupul, scăpînd oaia de la pieire.[623] Legenda provensală, care prelungește seria creării de animale cu încă unul — cîinele — nu este decît o variantă a celei precedente, cu singura deosebire că varga magică trece complet din mîna lui D-zeu în mîna muritorilor. Dar demn de remarcat e că cel ce le-o dă e însuși D-zeu; deci varga miraculoasă provine direct de la el. Și fapt tot așa de interesant, aici — la săvîrșirea minunii, cu bagheta — Adam ia locul lui D-zeu, care în legenda bretonă a creat vaca, în timp ce Eva joacă același rol ca și bătrîna. Vechimea mare, la francezi, a acestei teme ne este probată de faptul că o aflăm atestată documentar încă din secolul al XII-lea, întrucît ea figurează în *Roman de Renart*. Aici, la fel — după izgonirea celor dintîi oameni din rai — D-zeu s-a milostivit totuși de ei și le-a dăruit o vargă miraculoasă, cu care, lovind apa mării, puteau să-și producă toate cele de trebuință: „. . . L-a prins mila și le-a dat/O vargă și le-a arătat, Cînd ar avea nevoie de ceva,/ Să lovească-n mare cu acea vargă . . ."[624] Îndată, Adam i-a și încercat puterea: „. . . Adam ținu varga în mîna sa/Și a lovit în marea dinaintea Evei:/ Îndată ce-a lovit în mare,/O oaie a ieșit afară. . ."[625] Eva, văzînd ceea ce făcuse Adam cu varga, s-a gîndit c-ar fi bine să mai aibă o oaie, de vreme ce-i așa de folositoare și totodată cea a lui Adam ar mai avea o tovarășă. Și a lovit și ea marea cu varga; dar, spre dezamăgirea și groaza ei, în loc de oaie a ieșit un leu, care s-a repezit la oaie s-o mănînce: „. . . Ea a apucat îndată varga/Și lovește-n mare cît poate de tare:/ Un leu îmi sare și înhață oaia . . ."[626] Este clar că, în cazul de față, avem a face cu un reflex al creației folclorice în poezia cultă. În acest episod din *Roman de Renart*, Adam se substituie lui D-zeu, ca și-n legenda din Provence. Dintre toate aceste trei creații mai sus-citate, de pe pămîntul Franței, cea de aspect mai vechi, ca fond, depășind din punctul de vedere al arhaismului, în ciuda modernității sale, chiar și tema din secolul al XII-lea, este legenda bretonă, unde, prin lovirea vetrei cu toiagul,

D-zeu a creat vaca, iar bătrîna—lupul. Există însă în domeniul folclorului — nu numai la francezi, ci și la alte popoare — o variantă, care, sub aspectul arhaic, depășește și menționata legendă bretonă. În adevăr, toate cele trei legende mai sus citate — care stau într-o strînsă filiație genetică — derivă dintr-o legendă mai veche, unde ambele personaje, creatoare de animale, sînt supranaturale. Și anume, *ele sînt D-zeu și diavolul.* Singura deosebire între unul și celălalt e că D-zeu creează numai animale blînde și folositoare omului, în timp ce diavolul numai din acele dăunătoare și feroce. Este unul din tipicele aspecte, ce ilustrează concepția cosmogonică dualistă, cu care din cele mai vechi timpuri a fuzionat, în popor, credința creștină. Unii cercetători au atribuit această concepție Maniheilor, alții sectelor eretice ale Pavlicienilor și a Bogomililor. De fapt, aceștia n-au făcut decît să înalțe dualismul la rangul de dogmă, ceea ce făcuse deja cu mult înaintea lor religia mazdeistă a Iranului. În realitate însă credința în principiul binelui și al răului, divinizate — aflîndu-se într-un etern antagonism — reprezintă un criteriu etico-religios primar de orientare în viața spirituală, și noi îl considerăm inerent psihicului uman de pretutindeni. Tocmai de aceea și este acest criteriu dualist atît de specific folclorului tuturor popoarelor! În credințele populare de domeniul cosmogoniei, îl aflăm imaginat alături pe D-zeu și pe diavol, la cele mai diferite națiuni eurpene. Numai că D-zeu întotdeauna îl întrece cu mult pe rivalul său, ceea ce este un ecou direct al optimismului omului din popor. Dacă D-zeu plăsmuiește și insuflă viață, dracul nu merge mai departe de plăsămuire în actul creației. El e un imitator servil al lui D-zeu și puterile lui sînt limitate. Diavolul nu poate da viață; sau, dacă uneori reușește să dea, ființele create de dînsul sînt imperfecte: sînt adică de ordin inferior și de cele mai multe ori răufăcătoare. În legenda bretonă mai sus analizată, D-zeu încă își păstrează vechiul său rol; dracului însă i-a fost substituită bătrîna. În *Roman de Renart*, și D-zeu este substituit, prin Adam; în timp ce Eva se situează în rolul diavolului. Aici D-zeu apare numai pentru a înmîna bagheta sa miraculoasă lui Adam. În multe legende populare, care au de obiect vreo minune înfăptuită de D-zeu, acesta nu recurge la nici un instrument accesoriu pentru a o săvîrși. E destul să exprime prin cuvînt sau printr-un gest voința lui și îndată ceea ce a dorit devine realitate. Așa, de exemplu, după o legendă bielorusă despre urs, pe cînd cică D-zeu umbla prin lume sub chip de unchiaș, un om a vrut să-l sperie, stînd ascuns în calea lui. „Cum s-a apropiat D-zeu de dînsul, el a și început de după colț: ahùuu! Îndată, D-zeu a zis: „Așa să-mi urli tu în vecia veacului!" Acel om s-a și făcut îndată urs. De aceea și are el talpa ca a omului."[627] Tot la bieloruși, dintr-o legendă a cocostîrcului, aflăm că pe cînd D-zeu purta-n spinare un sac plin cu toate gadinile tîrîtoare ale pămîntului — pe care le strînsese cu gînd să le arunce undeva, ca să scape lumea de ele — a întîlnit un om

și l-a rugat să mai ducă și el sacul, pînă ce el s-o odihni puțin. L-a prevenit însă ca nu cumva să dezlege sacul și să se uite-n el! Omul, peste măsură de curios, cum s-a îndepărtat de D-zeu, a și dezlegat sacul și a privit înăuntru, speriindu-se de cele ce a văzut! Atunci toate reptilele au ieșit din sac, împrăștiindu-se care încotro. Ajungîndu-l din urmă, D-zeu i-a spus supărat: „Pentru că tu nu m-ai ascultat . . ., du-te acum îndată și adună toate aceste gadine!"[628] Și numai pronunțînd aceste cuvinte, D-zeu l-a prefăcut pe acel om în cocostîrc.[629] Așadar, simpla exprimare prin grai a dorinței lui D-zeu provoacă minunea metamorfozei. Cuvîntul pronunțat de el e dotat cu forța de vrajă necesară pentru a transforma gîndul în realitate. Alteori însă, D-zeu, în loc de a cuvînta, face uz de un gest și rezultatul e același. Astfel, o altă legendă bielorusă, despre „Filip cel bogat"[630], povestește cum acesta l-a dat afară din casa lui noaptea, îmbrîncindu-l, pe D-zeu, care — sub chip de cerșetor — ceruse găzduire de la nevasta lui Filip. Și cică D-zeu a răbdat el, a răbdat, pînă ce l-a lovit ușor cu mîna. Cum l-a lovit, îndată el s-a făcut cal. Apoi, lovind-o încet și pe femeie cu mîna, femeia s-a prefăcut în stană de piatră.[631] După aceea D-zeu a dat calul unui bătrîn sărman, ca să-l aibă la muncă pe timp de șase ani. Cînd s-a împlinit acest soroc, D-zeu a venit să ia calul și l-a dus la locul unde era stana de piatră. Aici, „el a lovit calul acela cu mîna și s-a făcut om. A lovit ușor piatra cu mîna și aceasta, la fel, a devenit femeie . . ."[632]

Dar practica, magică prin excelență, a lovirii cu o nuia sau cu un toiag — atît de adînc înrădăcinată pretutindeni în tradiția populară și atît de răspîndită — nu putea să întîrzie de a fi atribuită de asemenea lui D-zeu, care ca orice alt vrăjitor o utilizează foarte adesea, atunci cînd săvîrșește vreo minune, așa cum s-a văzut din documentele folclorice mai sus examinate. Tot de sfera supranaturală țin, firește, și sfinții, ca unii ce se află în anturajul imediat al lui D-zeu: ba, precum s-a putut deja constata, îl și însoțesc în peregrinările sale pe pămînt, participînd nu o dată la minunile sale, ca în legenda citată, unde Sf. Petru îi procură lui D-zeu varga de alun cu care acesta transformă în bou pe acel om rău, cu gînduri hrăpărețe și asasine, ce avea să devină mai tîrziu Sf. Luca. Însă sfinții sau sfintele — cum e de exemplu Sfînta Vineri sau Sfînta Duminică — săvîrșesc de asemenea miracole, independent de D-zeu, slujindu-se atunci, ca și dînsul și ca și vrăjitorii muritori, de vargă sau toiag. Într-o legendă ucraineană, în dialectul huțul, ni se povestește că, la chilia sfîntului Nicolai — care ducea viață de sihastru în mijlocul codrului — se duc pe rînd trei frați vînători ca să-i ceară foc. El promite să le dea, cu condiția de a-i spune ce fel de vreme avea să fie a doua zi. Primul care a mers, mezinul — după ce a privit cerul — i-a răspuns că a doua zi va fi vreme frumoasă. « Sf. Nicolai a luat atunci o nuia, l-a lovit cu ea pe acest vînător și a zis: „Hăi, buhaiule!" El s-a făcut buhai

și l-a mînat în staul . . .»[633] Cînd vine fratele mijlociu, el răspunde la întrebarea sfîntului că-n ziua următoare va ploua «Atunci, Sf. Nicolai l-a lovit și pe acesta cu nuielușa și i-a zis: „Hăi, buhaiule!" Și acesta s-a prefăcut în buhai, iar Sf. Nicolai l-a mînat în staul . . .»[634] La urmă, cînd s-a dus fratele cel mai mare, care era năzdrăvan, la întrebarea sfîntului a răspuns că numai „D-zeul Sfîntul știe ce vreme va fi mîine, noi nu putem ști!"[635] Încîntat de înțelepciunea răspunsului acestuia, Sf. Nicolai, drept răsplată, i-a făcut iar oameni pe cei doi frați mai mici ai lui: „Atunci, unchiașul a lovit cu nuiaua pe taurii aceia și au devenit oameni . . .".[636] Dacă în citata legendă minunea metamorfozelor omului în animal și viceversa a fost realizată de Sf. Nicolai cu vărguța, vom prezenta acum o alta, unde o metamorfoză de același gen și alte minuni încă sînt săvîrșite tot de către un sfînt, însă cu toiagul. După o legendă sîrbă, cică Sf. Ilie avea un fiu fără seamăn de voinic, dar hărțăgos și cîrcotaș nevoie mare, încît sărea la bătaie îndată asupra oricui, fără nici o sfială. Venind odată sfîntul să-și vadă finul, pe care nu-l mai văzuse de la botez, l-a apucat frica numai cît a dat cu ochii de el! Îndată a rupt-o la fugă, cît era el de sfînt și de împovărat de ani . . . Dar finul s-a luat ca viforul după dînsul. Ca să scape de urmăritor, „Sf. Ilie lovește pămîntul cu toiagul și-n fața lui se-ntinde un lac mare . . .".[637] Însă finul trece repede lacul înot și e mai gata să-l ajungă pe naș. Atunci Sf. Ilie „lovește iarăși pămîntul și face un lac și mai mare decît cel dintîi . . .".[638] Văzînd că îndrăcitul de fin îl trece înot și pe acesta, „Sf. Ilie mai face și un al treilea lac, cel mai mare din toate . . .".[639] Îndată însă a înțeles sfîntul că totul e-n zadar, căci nici lacul acela nu s-a dovedit a fi o piedică pentru fin. Atunci, deznădăjduit, l-a întrebat pe D-zeu ce să mai facă spre a scăpa de primejdia care-l amenința. Iar D-zeu din cer îl sfătuiește să-l lovească pe nelegiuitul fin, care se va preface într-un animal feroce: «. . . Și D-zeu i-a spus: Așteaptă-l, apoi lovește-l, și din el se va face un leu. Iar tu atunci să-l legi de stejarul pămîntului și apoi lasă-l să steie acolo pînă la vremea judecății-de-apoi! . . .»[640] Sf. Ilie face întocmai cum l-a povățuit D-zeu. Cînd năbădăiosul fin, ieșind din lac, s-a repezit spre dînsul, el „îl lovește cu toiagul și devine leu; iar el îl duce de-l leagă la stejar și acolo stă pînă-n ziua de azi . . ."[641] Așadar, aici Sf. Ilie înfăptuiește, pe de o parte, miracolul creării, de trei ori succesiv, a unui lac — dîndu-i proporții din ce în ce mai ample — iar pe de alta, cu colaborarea lui D-zeu, care-i da directive, realizează metamorfoza omului în animal. Miracolul triplu al lacului, care apare din pămînt în urma loviturii de toiag — interpunîndu-se între sfînt și dușmănosul fin — este motivul biblic, pe care l-am mai întîlnit și-n alte legende, deja menționate. Al doilea motiv, pe care l-am înregistrat frecvent pe seama oamenilor, prezintă doar singura deosebire că aici avem a face cu un animal exotic, dispărut de mult din Europa, de unde s-ar putea deduce

că e vorba de o influență nord-africană sau asiatică asupra folclorului european. O figură legendară, care ne vine din Asia și anume din Orientul Apropiat și care s-a fixat în creațiile populare ale națiunilor Europei nu atît pe cale biblică, ci mai ales prin contactul folcloric, este cea a lui Solomon. Personificînd înțelepciunea însăși el a devenit — cu acest principal atribut — eroul a numeroase și variate legende. Înțeleptul Solomon este însă și el tot o figură supranaturală, ca și sfinții și ca și dracii. Ba, uneori se contagiază pînă-ntr-atît de influențe creștine, încît aproape e identificat cu sfinții religiei lui Hrist. Legende arabe referitoare la „Suleiman fiul lui Daud" ni-l înfățișează ca pe un personaj sacru, care totodată deține marea taină a vrăjilor celor mai eficace și de care se tem grozav chiar ginii, șeitanii, ifriții, marizii și alte spirite din credințele musulmanilor; iar muritorii îl invocă să-i salveze din impasurile grele. Una din legendele sîrbești ale ciclului despre înțeleptul Solomon ne povestește că — fiind rugat de o ceată de draci să le împartă o grămadă de bani, dînd fiecăruia în mod egal dreptul lui — eroul a reușit să-i alunge, umplîndu-i de groază, cu o vărguță de alun și să se facă el stăpîn pe toată comoara aceea: „. . . el rupe o mlădiță de alun, apoi face semnul crucii asupra banilor și dracii au fugit care încotro au apucat. După ce s-au împrăștiat dracii, Solomon și-a luat banii și s-a dus acasă . . .".[642] Aici, semnul crucii e utilizat de Solomon în rolul celui mai teribil αποτρόπαιον, singurul în stare să stîrnească atîta panică în rîndul dracilor. Ceea ce e deosebit de interesant însă, e că el face acest semn cu vărguța de alun! Mai puțin frapant e desigur faptul că un motiv așa de specific creștin e manipulat de Solomon, care nu e creștin. Aici doar ne aflăm pe terenul magic pur, iar crucea, în cazul de față, este și ea un articol de vrajă alături de nuielușa de alun, în timp ce Solomon e marele maestru al vrăjilor. Cam pe aceeași treaptă cu sfinții se situează în ierarhia ființelor supranaturale și acele personaje, feminine, pe care românii — în cele două principale grupe dialectale, dacoromân și aromân — le numesc *zîne* (dzîne); francezii *fées*, termen folcloric adoptat și de germani, englezii *fairies* (< fay[643] < vechi francez fee), italienii *fate*; portughezii *fadas*; spaniolii *hadas*; neogrecii νεραΐδες; sîrbo-croații *vile*; bulgarii samodivi. . . E interesant că la multe popoare zînele au fost pînă-ntr-atît asociate cu ideea de vrajă, încît uneori ele se identifică cu vrăjitoarele și anume, un fel de vrăjitoare de rang divin. De aceea, lor li se atribuie puterea de a săvîrși orice miracol, oricît de extraordinar, cu mijloace magice, de care ele unicamente dispun, dat fiind că sînt considerate — conform credințelor populare — drept depozitarele celor mai tainice mistere ale magiei. Poate nicăieri nu e aceasta mai adevărat ca la francezi, al căror folclor abundă de tot felul de minuni ale zînelor, realizate pe calea vrăjilor. Sînt foarte semnificative în această privință apelativul francez *féerie* (< fee) și derivatul său adjectival *feérique*, care ne introduc în lumea de vrajă

a miracolelor și care au fost receptate și de alte popoare. Acțiunile vrăjitorești ale zînelor sînt săvîrșite și ele foarte adesea cu bagheta și numai în mod excepțional cu toiagul, care — precum s-a putut observa din cele expuse pîn-aici — e specific bărbaților. O legendă din Franța septentrională povestește că cele două cișmele de la St. Pôtan — denumite pentru apa lor neobișnuit de rece, „Froides Fontaines" — fuseseră cîndva două frumoase țărăncuțe, care au fost atinse de bagheta unei zîne geloase, fiindcă erau curtate de flăcăul drag ei.[644] Într-o poveste cultă franceză, de inspirație folclorică, o zînă a lovit cu bagheta sa pe o doică din cale afară de guralivă, prefăcînd-o în găină[645]. Dar o bogată sursă, de unde putem puiza elocvente exemple, care ilustrează rolul magic al zînelor la poporul francez, ne-o oferă chiar bătrîna, celebra colecție de basme a lui Charles Perrault. Astfel, în basmul intitulat *La belle au bois dormant*, după ce eroina — așa cum îi prezisese de la naștere ursitoarea cea bătrînă, desconsiderată la ospățul oferit de rege — s-a ințepat în fus și trebuia să moară, iată că vine la castel ursitoarea cea bună, pentru a preschimba, precum proorocise moartea prințesei în somn adînc, care trebuia să dureze 100 de ani: „Elle toucha de baguette tout ce qui éstoit dans ce chasteau (hors le roi et la reine): gouvernantes, filles-d'honneur, femmes-de-chambre, gentils-hommes, officiers, maistres d'hotel, cuisiniers, marmitons, galopins, gardes, suisses, pages, valets de pied ; elle toucha aussi tous les chevaux qui estoient dans les écuries avec les palefreniers, les gros mâtins de basse-cour et la petite Pouffe, petite chienne de la princesse, qui estoit auprès d'elle sur son lit. Dès qu'elle les eust touchez, ils s'endormirent tous, pour ne se réveiller qu'en mesme temps que leurs maistresse, afin d'estre tout prests à la servir quand elle en auroit besoin . . .".[646] Așadar, prințesa, împreună cu tot anturajul ei de la castelul din mijlocul codrului, au căzut chiar din clipa aceea într-un somn asemenea cu moartea. Iar după trecere de 100 de ani, cînd prințul ursit a fi soțul prințesei — mergînd la vînătoare — ajunge în preajma castelului vrăjit, singur el poate străbate printre copacii deși, care făceau zid în jurul acelui castel. Tocmai atunci, fiindcă se-mplinea sorocul vrăjii, s-a trezit din somn prințesa cu toată curtea regală. Și viața a continuat exact ca mai înainte, ca și cum nimic nu se-ntîmplase . . .

Apoi, în basmul Cenușăresei („Cendrillon"), zîna protectoare a frumoasei orfane — care era chiar nașa ei[647] — are un rol deosebit de important în desfășurarea acțiunii, fiindcă ea, cu sfaturile ei regizează toate mișcările eroinei. Cînd aceasta, rămasă singură acasă — după plecarea surorilor vitrege la balul dat de prinț — se pune pe plîns, zîna răsare ca din pămînt și o consolează, promițîndu-i că va face să meargă și ea la bal. O trimite s-aducă un dovleac din grădină și după ce i-a curățat bine tot interiorul, „sa maraine . . . la frappa de sa baguette et la citroüi-

lle fut aussitost changée en un beau carosse doré . . .".[648] Îndată după aceea, la cererea zînei, îi mai aduce șase șoareci prinși în capcană și „. . .à chaque souris qui sortoit, elle lui donnoit un coup de sa baguette et la souris estoit aussitost changée en un beau cheval: ce qui fit un belle attelage de six chevaux . . .".[649] Acum, avea rădvan de aur, avea și cai înhămați la el, dar nu avea vizitiu: tot cu ajutorul vărguței sale fermecate, zîna metamorfozează un guzgan în vizitiu de gală.[650] Însă, cum ceremonialul unei persoane de rang nu se putea lipsi de lachei, zîna cea bună a transformat, tot cu bagheta, șase șopîrle în șase lachei cu uniforme sclipitoare, care au și luat loc, după cuviință, în fundul rădvanului.[651] În fine, cînd Cendrillon îi atrage atenția zînei asupra îmbrăcămintei ei zdrențăroase, cu care nu putea merge la bal, „sa maraine ne fit que la toucher avec sa baguette et en mesme temps ses habits furent changez en des habits de drap d'or et d'argent, tout chamarrez de pierreries . . .".[650] În cele din urmă — cînd prințul îndrăgostit de frumoasa necunoscută trimite slujitori cu pantoful pierdut de eroină, ca să-l încerce, iar aceștia o pun la probă și pe Cenușăreasa — apare din nou nașa zînă cu bagheta-i miraculoasă, pentru a-i preschimba îndată zdrențele într-un costum princiar de o mîndrețe fără seamăn: „Là-dessus arriva la maraine, qui, ayant donné un coup de baguette sur les habits de Cendrillon, les fit devenir encore plus magnifiques que tous les autres."[653] În basmul versificat *Peau d'asne*, întîlnim de asemenea minuni realizate cu bagheta. E drept însă că acestea nu mai sînt săvîrșite chiar de zînă, ci de eroina însăși. Totuși, bagheta este proprietatea zînei și „pielea de aur" o primește de la dînsa. Totodată, zîna e cea care o povățuiește pe eroină cum să se folosească de baghetă în peregrinările ei nedorite. Astfel, cînd frumoasa prințesă, ascunsă sub pielea de asin — după sfatul zînei, nașa sa — pleacă-n lume spre a scăpa de primejdia amorului fatal al propriului ei tată, zîna îi dăruiește, în afară de lădiță, și bagheta ei fermecată, cu ajutorul căreia își va putea ascunde de ochii oamenilor lădița cu minunatele ei straie și podoabe, făcînd-o să meargă pe sub pămînt; iar cînd ar avea nevoie de lădiță, tot cu bagheta să facă să apară deasupra pămîntului: „Voici, poursuivit-elle, une grande casette/Où nous mettrons tous vos habits,/ Vostre miroir, vostre toilette,/ Vos diamants et vos rubis./ *Je vous donne encore ma baguette:/ En la tenant en vostre main/ La cassette suivra votre chemin/ Toujours sous la terre cachée*; *Et, lorsque vous voudrez l'ouvrir,/ A peine mon baston la terre aura touchée,/Qu-aussi-tost à vos yeux elle viendra s'offrir*."[654] Demn de remarcat e că, în versul penultim din acest fragment cu sfaturile zînei, ea — referindu-se la vărguța miraculoasă — n-o mai numește „ma baguette", ca mai înainte, ci „mon baston". De unde rezultă că și aici transpare aceeași confuzie între varga magică și toiagul fermecat, pe care am mai întîlnit-o deja în nenumărate alte cazuri.

Nu vom încheia acest capitol înainte de a ne opri și la niște personaje supranaturale puțin obișnuite în domeniul folcloric și anume la cele 12 luni ale anului personificate sub chipuri de bărbați de diferite vîrste și de diferite aspecte, care de asemenea fac uz de toiagul fermecat pentru a săvîrși miracole în cuprinsul naturii, schimbîndu-i mersul ei normal. Figurile lor bărbătești își află explicația în faptul că, la popoarele în folclorul cărora e atestat motivul acesta, apelativul ce denumește luna calendaristică e de genul masculin.[655] La popoare, la care luna e designată printr-un apelativ feminin — ca în cazul românilor — motivul n-a putut prinde. O deosebită importanță prezintă pentru noi basmul slovac cu tema lunilor personificate, povestit de celebra prozatoare cehă Božena Němcovà.[656] Iată subiectul său: Frumoasa, buna și harnica Maruška e crunt persecutată de mașteră și de sora ei vitregă, Holena cea urîtă, leneșă și foc de răutăcioasă, care vrînd s-o piardă, se-ntrec în a născoci pentru ea tot felul de munci primejdioase și imposibil de îndeplinit. Astfel, ea e trimisă în toiul iernii — în luna ianuarie — să aducă viorele de la pădure! Rătăcind prin codrul acoperit de zăpadă, eroina înfrigurată vede spre bucuria ei un foc mare în jurul căruia ședeau 12 bărbați pe 12 pietre: erau cele 12 luni ale anului. Salutîndu-i cuviincios, ea îi roagă s-o lase să se-ncălzească. Ianuar, cel mai bătrîn din toți, cu chica și barba albă ca neaua — întrebînd-o ce caută în pădure pe așa o vreme și aflînd — schimbă locul cu tînărul său frate Marte și-i dă toiagul, pe care-l avea în mînă, ca să aducă timpul potrivit pentru ivirea florilor dintîi ale primăverii: „Atunci s-a ridicat Marele Ianuar, s-a dus la cel mai tînăr frate, i-a dat în mînă toiagul și i-a zis: — Frățioare Marte, sui sus în locul meu! Marte s-a suit pe piatra cea mai înaltă și a învîrtit toiagul pe deasupra focului . . .“[657] Îndată zăpada a-nceput a se topi, arborii a-nmuguri, iarba a înverzi și viorelele a răsări . . .[658] Maruška a cules îndată un buchet și l-a dus surorii vitrege. A doua zi însă, aceasta avînd poftă de fragi, eroina s-a văzut nevoită să meargă iar la focul celor 12 de pe munte. Ianuar cere acum fratelui său Iunie să-i ia locul și-i dă lui toiagul cel miraculos: „Atunci s-a sculat Marele Ianuar, s-a dus la cel ce ședea în fața sa, i-a dat toiagul și i-a zis: — Frățioare Iunie, ia șezi în locul meu! Iunie s-a așezat sus pe piatra cea mai înaltă și a învîrtit toiagul pe deasupra focului . . .“[659] Îndată flăcările s-au ridicat de trei ori mai sus și s-a schimbat fața lumii: copacii înfrunzesc, păsările cîntă, în iarba verde se ivesc fragi. Maruška își umple pestelcuța cu fragi și-i duce în grabă Holenei. Dar, a treia zi, aceasta a poftit să-i aducă numaidecît mere de la munte, căci altfel o omoară. Cînd s-a întors fata iarăși la focul din pădure, Ianuar a schimbat locul cu frate-său Octombrie, în a cărui lună se coc merele de toamnă:„ . . . Atunci s-a sculat Marele Ianuar și s-a dus la unul din cei mai vîrstnici, i-a dat toiagul în mînă și i-a zis:—Frățioare

Octombrie, șezi în locul meu! Octombrie s-a așezat sus pe piatra cea mai înaltă și a învîrtit toiagul pe deasupra focului ..."[660] S-a înălțat iarăși în sus vîlvătaia și natura s-a îmbrăcat în strai de toamnă, iar merii s-au încărcat de fructe rumene. Maruška a scuturat numai două mere și i le-a dat surorii vitrege. Aceasta, mînioasă că nu i-a adus mai multe mere, a plecat ea singură la munte să culeagă după plac. Ajungînd la focul celor 12 bărbați, îi indispune pe toți cu purtarea necuviincioasă. Atunci Ianuar însuși mînuiește de data aceasta toiagul miraculos, făcînd să se stîrnească un viscol năprasnic, care o face sloi de gheață pe răutăcioasa Holena, iar apoi și pe maică-sa care a plecat în căutarea ei: „Marele Ianuar și-a încruntat fruntea și a învîrtit toiagul pe deasupra capului. În clipa a ceea s-a întunecat cerul, focul s-a stins, zăpada cădea deasă, iar vîntul sufla rece. Holena nu vedea nici la un pas înaintea ei. Cu cît înainta mai departe, cu atît înota în troiene tot mai mari ..."[661] Așadar, minunile ce sînt în stare a face acești bărbați se raportă la variatele aspecte ale naturii în cursul anului, aspecte pe care ei le pot schimba după voia lor, cu ajutorul toiagului fermecat, agitîndu-l deasupra focului. Cu același toiag, ei pot îmblînzi sau înăspri vremea.

Autenticitatea folclorică a acestui basm — cules de Božena Němcová din regiunea Trenčin și inclus în bogata ei colecție de basme slovace — a fost contestată de savantul folclorist ceh V. Tille, care-l consideră drept o creație literară proprie acestei scriitoare și inspirată numai dintr-o temă folclorică. E adevărat că basmul e de o rară frumusețe, atît ca fond cît și ca formă de expresie. Și nici nu putea fi altfel de vreme ce a trecut prin pana unei așa de talentate povestitoare. Totuși, Polivka, un alt savant de marcă, renumit prin cercetările sale asupra basmelor — scriind un studiu special asupra acestui basm — face o largă incursiune pe plan comparativ și aduce pentru juxtapunere numeroase exemple de basme cu o temă asemănătoare sau cu unele motive analoage, spre a demonstra că avem a face cu un produs folcloric autentic, înregistrat de B. Němcová cît se poate de fidel, în ce privește toate detaliile conținutului, întocmai cum a fost auzit de la țăranca slovacă Marka, slujnica ei. Și în adevăr, teza lui Polivka e foarte convingătoare. Contribuția personală a scriitoarei se limitează deci la modul de a povesti, adică la forma exterioară, ceea ce de altfel caracterizează orice culegere de basme din vremea cînd nici fonograful nici magnetofonul nu stăteau ca azi la dispoziția înregistratorului, care în mod fatal povestea cu mijloacele sale proprii, adică cu stilul său personal, în ciuda tendinței mai mult sau mai puțin pronunțate de a reproduce chiar stilul de la sursa folclorică. Dară chiar și în privința formei basmele Němcovei păstrează mijloace de exprimare sau de narare ce se dovedesc a fi specific folclorice. Așa, de exemplu, gradarea unor peripeții la care se referă Tille — și anume trimiterea fetei în toiul iernii, întîi după flori, apoi după fragi și la urmă după mere — e

pe nedrept suspectată de el drept intervenție cultă. Că nu trebuie nicidecum atribuită prozatoarei cehe ne-o indică cu deosebire faptul că aici avem a face cu un procedeu stilistic popular prin excelență al repetiției cu ușoare variații. Prin el, povestitorul scoate în relief un motiv asupra căruia el vrea să atragă atenția ascultătorilor. Căci, în fond, aici motivul e unul și același — trimiterea fetei în ianuarie, de către cele ce-o dușmănesc de moarte, după un produs natural numai în cursul anotimpurilor frumoase — singur produsul variază: flori, fragi, mere. Și dacă repetarea motivului trimiterii are loc de trei ori, e fiindcă pentru acest număr poporul manifestă o mare predilecție în creațiile sale și mai ales în basme. Pe de altă parte, folclorismul acestui procedeu stilistic ne este confirmat și de prezența lui într-un basm cu aceeași temă al altui popor de gintă slavă — vecin cu slovacii — precum se va vedea mai departe. Dacă însă ne raportăm în mod special la conținutul basmului, remarcăm că motivul principal — cu personajele supranaturale care înfățișează antropomorfic lunile în jurul focului — e atestat întocmai în extremul sud-est al Europei, și anume în basme neogrecești. Dar în afară de Grecia propriu-zisă, îl întîlnim și în basmele grecilor din nord-vestul Asiei Mici. De la grecii europeni, relatăm varianta din colecția lui Manateides, unde e vorba de două femei — una foarte săracă și cu suflet bun, alta foarte bogată dar rea — care merg succesiv la cei 12 bărbați din jurul unui policandru cu 12 lămpi. Aici se observă un proces de modernizare — însă strict folclorică — a basmului, datorită căruia focului cel mare din mijlocul codrului i s-a substituit policandrul alcătuit din 12 lămpi, fiecare din aceste lămpi corespunzînd unuia din cele 12 personaje. Imaginea aceasta a fost desigur sugerată de spectacolul feeric pe care-l oferă adesea interiorul unei mari biserici. Săraca, lăudînd lunile anului, pe care le găsește pe toate binefăcătoare pentru oameni, capătă drept dar un ulcior plin cu galbeni. Bogata însă, care le critică și chiar le adresează cuvinte de ocară, primește un ulcior plin cu șerpi și e devorată de ei.[662]

De la grecii asiatici, relatăm varianta Dawkins din Pontos, care prezintă un aspect mai arhaic: cele două femei, cu stare socială atît de diferită — care sînt aici cumnate — află pe cei 12 bărbați pe un munte, în jurul unui foc mare. În această variantă, ele sînt răsplătite cu cărbuni, care, acasă la săracă, devin galbeni, iar la bogată devin șerpi.[663] Dar basmul nostru e de asemenea atestat la italienii din regiunea Neapolului și, ceea ce-i impresionant pentru vechimea sa, el ne este narat încă în cursul secolului al XVII-lea de fermecătorul povestitor Giambattista Basile, în Pentameronele său — unde figurează ca al doilea basm din ziua V, adică din ultima zi — purtînd titlul foarte semnificativ *Cele 12 luni ale anului.* Aici, în locul femeilor apar doi frați: unul foarte sărac și bun, altul foarte bogat și rău. Primul e răsplătit cu o lădiță minunată, iar al doilea, cu un bici care bate singur la poruncă și care-l bate pe bogat,

dîndu-i pedeapsa meritată. Un proces de urbanizare a basmului se observă și la varianta Basile, căci cei 12 bărbați nepămînteni, care personifică lunile, stau în jurul focului din sobă într-o tavernă, în loc de a sta în jurul unui foc mare în pădure, sub cerul liber.[664]

Totuși, nici basmele neogrecești și nici cel italian nu conțin motivul miracolului, care constă în schimbarea anotimpului prin acțiunea toiagului fermecat. — Nu l-au avut oare niciodată? Sau l-au avut cîndva și l-au pierdut? E foarte greu de dat un răspuns sigur la aceste întrebări. Noi opinăm însă că variante ca cele neogrecești și ca cea italiană reprezintă forme de adaptare tîrzie ale temei. Fapt important este că tema celor 12 bărbați cu puteri supranaturale se dovedește a fi răspîndită în diferite puncte ale continentului nostru, situate la mari depărtări unele de altele și că, totodată, ea reprezintă o respectabilă vechime, dat fiind că pe timpul lui Basile se va fi bucurat de o largă circulație în popor, de vreme ce s-a impus atenției acestuia. Însă vechimea temei în chestiune e cu mult mai mare decît ne lasă să bănuim faptul c-a fost captată de Basile acum trei secole. În adevăr, la Praga, în vechea bibliotecă de la Hradčani, a fost aflat un manuscris din anul 1366 cu titlul *Astronomiarius*, redactat de magistrul Claretus de Solentia și avînd scris marginal, în latinește — ca o adnotație la text, în legătură cu luna februarie, despre care autorul spune că e foarte friguroasă — următoarea însemnare: « In Brundis[665] legitur,[666] quod quedam[667] mulier misit filiam colligere fraga in mense Februo; que[668] intrans silvam vidit XII plechazuow[669] rasidentes circum ignem. Quibus impendit „bonum mane"[670]. Et unus illorum: „Quid queris[671]?" Illa respondit: „Colligo fraga". Quibus Februus dixit: „Carpe". Et illa tulit et portavit matri et sic mirati sunt. »[672] Este clar că această notă marginală reproduce foarte laconic tema basmului slovac; că ea rezumă o variantă, desigur cehă, a acestuia. Motivul miracolului, care ne interesează în special, deși nu ni se arată în ce chip a fost determinat, este implicat de asemenea aici, în actul culegerii fragilor de către eroină. La fel există celălalt motiv principal, al lunilor personificate. N-are a face că în această variantă i se atribuie un rol dominant lunii februar, e tot lună de iarnă. Credem însă că rolul de căpetenie al celor 12, atribuit lui Ianuar — cel cu părul și barba albe ca zăpada — de către varianta Němcová reprezintă stadiul primar al motivului.[673] Credem dar că acum — după ce am pus în lumină, pe bază de texte documentare, adîncimea cronologică a temei respective — nu s-ar mai putea ridica nici o îndoială asupra autenticității folclorice a variantei Němcová și deci asupra dreptului cercetătorilor de a o utiliza în studiile lor ca material valabil. Dar alte dovezi nu mai puțin importante ale autenticității menționatei variante slovace ni le oferă unele variante polone, provenind din puncte geografice depărtate unele de altele. Ciszewski, în colecția sa de basme din voievodatul Cracoviei, înregistrează

3 variante: două din satul Szezodvkowice și una din satul Skala. Ne vom opri mai mult la aceasta din urmă, întrucît asemănarea cu varianta Němcová este izbitoare: ea merge pînă la identitatea tematică. Iată-i subiectul: Fata moșului, prigonită mereu de mașteră și de fiica acesteia, e trimisă de ele în miezul iernii la pădure după viorele. Zărind un foc mare, merge într-acolo și vede în jurul focului 12 bărbați, frumoși ca niște îngeri. Erau lunile anului. Dorind să se încălzească, fata se apropie și-i salută foarte cuviincios. Aflînd de ce a venit, ei fac să apară timp de cîteva clipe anotimpul necesar pentru creșterea florilor celor dintîi din cursul anului: „. . . Septembrie a șezut în locul lunii Mai, a ridicat toiagul deasupra focului: a-nceput a zbura zăpada de pe copăcei și a pornit a se face vară; au început florile a crește. Și i-au spus ei să meargă dincolo de brazi, fiindcă acolo se află deja viorele . . .“[674] După ce a dus florile mașterei și surorii vitrege, acestea au trimis-o din nou la pădure, ca să le aducă fragi. Ajungînd la focul celor 12, „a șezut Mai în locul lui April și a ridicat toiagul deasupra capului. A-nceput a dispărea zăpada, a-nceput să se facă iar vară. „Du-te Maryś, colo după brazii aceia și culege fragi . . .“[675] Dar, după ce au mîncat fragile, maștera și fiica ei au poftit să le aducă mere de la pădure. Mergînd și de data asta la cei 12 bărbați din jurul focului, ei i le procură schimbînd anotimpul în același chip. Marysia însă le-a dus numai două mere. De aceea, Helena, sora sa vitregă a plecat indignată să aducă ea multe. Cînd ajunge la foc, îi supără pe cei 12 cu lipsa ei de cuviință. La fel procedează aceștia — schimbînd locul între dînșii — pentru a provoca viscol și ger aspru, ca s-o pedepsească. Helena și mai tîrziu mama ei, care a plecat s-o caute, se prefac în sloiuri de gheață.[676] Precum se vede, varianta aceasta conține toate motivele din varianta Němcová, începînd cu cel al personajelor mitice bărbătești. Iar peripețiile povestirii se desfășoară în aceeași ordine. În citata variantă polonă însă — cînd lunile personificate săvîrșesc miracolul aducerii anotimpului trebuitor pentru apariția florilor, fragilor sau merelor și la urmă a vremii viscoloase și geroase — povestitorul face confuzii la schimbul locurilor între bărbații din jurul focului, ceea ce dovedește că în conștiința sa nu mai era clar mecanismul magic al provocării minunii, așa cum a fost la povestitoarea variantei slovace, în care ni se conservă forma primordială a procedeului. Este acesta, evident, semnul unui început de decadență a basmului respectiv polon. O altă variantă, din voievodatul Poznaniei (satul Rawicz), ne povestește la fel despre o fată harnică și frumoasă, Kasia, pe care maștera și fiica ei — urînd-o de moarte — o trimit la pădure, în mijlocul iernii cu un ger aspru, să aducă un buchet de viorele pentru sora ei vitregă. Întîlnește și ea 12 bărbați, șezînd în jurul unui foc mare. Întrebată care din cele 12 luni e mai bună între toate, ea răspunde cuminte și plină de cuviință că toate sînt deopotrivă de bune, fiindcă unul D-zeu le-a creat, ceea ce a

plăcut la toți cei 12 bărbați, făcîndu-i să se grăbească a o scoate din nevoie. „Astfel, Marte a poruncit lui April, iar April lui Mai, ca să ia toiagul și să lovească pămîntul și să se deschidă vara în locul acela și să înflorească viorelele. Așa ea a cules acele viorele și a venit acasă. Iar maștera și fiica ei grozav s-au mai mirat de unde a cules ea acele viorele. . .“[677] Dar îndată după aceea Magda a poftit să-i aducă mere. Mergînd iarăși la focul cu cei 12 bărbați, aceștia o ajută și acum să iasă din impas: „. . .Astfel Iulie i-a poruncit lui August să ia toiagul și să lovească-n măr și să deschidă vara în acel loc. El a poruncit ca mărul să înflorească și să se pîrguiască merele; iar August i-a poruncit lui Septembrie să se coacă acele mere. Și așa ea s-a apucat și a cules cîteva mere și s-a dus acasă. Maștera și fiică-sa grozav s-au mirat de unde a căpătat ea acele mere. . .“[678]. Atunci, ispitită de gîndul lacom de a aduce cît mai multe mere, pleacă și Magda la pădure. Cei 12 îi pun și ei aceeași întrebare ca și Kasiei; dar ea îi supără tare spunîndu-le cuvinte de ocară la adresa lunilor. Urmează răzbunarea celor 12 frați, care fac să cadă zăpadă multă și stîrnesc un ger cumplit, înghețînd-o pe Magda și apoi pe mamă-sa plecată-n căutarea ei[679]. În această variantă polonă repetiția motivului trimiterii fetei la pădure are loc numai de două ori. Lipsa fragilor trebuie privită, desigur, ca o omisiune a povestitorului, datorită uitării. În ce privește acțiunea magică a toiagului, prin care se produce miracolul apariției viorelelor și apoi a merelor în toiul iernii, ea diferă întrucîtva de varianta slovacă: aici, bărbatul-lună, care ia în mînă toiagul, nu-l agită pe deasupra focului, ci pentru producerea viorelelor lovește-n pămînt cu el, iar pentru producerea merelor lovește-ntr-un măr, probabil pe crengile lui sau pe trunchi — citata povestire polonă nu precizează. Tot în legătură cu această variantă, nu putem să nu relevăm motivul deosebit de frapant al uimirii mașterei și a fiicei sale la vederea viorelelor și apoi a merelor aduse de eroină. Acest motiv, menit să atragă atenția ascultătorilor poveștii asupra miracolului este exprimat stereotip în ambele reprize: „. . .Magda i Macocha *okropnie sie dziwily* . . .“[680] sau: „. . .Ta macocha z ta córka sie okropnie dziurwaty . . .“[681] El reproduce aproape exact aceeași idee, exprimată prin„. . . sic mirati sunt“ în rezumatul latinesc din adnotația marginală de pe ms-ul ceh redactat în secolul al XIV-lea: înseamnă că avem a face aici cu un motiv care a circulat odinioară perseverent în popor, de vreme ce s-a menținut fidel peste atîtea veacuri, și încă de la o națiune la alta! Celelalte două variante polone mai sus amintite — din Szczodrkowice - w.w. Kraowskie — înregistrate de Ciszewski, nu cuprind motivul miracolului săvîrșit cu toiagul, ci se mențin la reliefarea contrastului dintre fata cea bună și fata cea rea, care e fiica mașterii: cea dintîi — fie că e trimisă noaptea după foc, fie că e trimisă duminica după iarbă — îi impresio-

nează plăcut pe cei 12 bărbați care personifică lunile și ei îi dau cărbuni din focul în jurul căruia șed, răsplătind-o astfel larg, căci acasă acești cărbuni se prefac în galbeni. Dimpotrivă, la fiica maşteră, care indispune lunile-bărbați și care capătă de asemenea cărbuni din același foc, aceștia sau rămîn cărbuni obişnuiți, arzînd-o și pe ea, și casa, sau se prefac în șerpi.[682] Analoagă acestor două variante este și o alta, tot din voievodatul Cracoviei, publicată de Kolberg în monumentala sa colecție. Aici, în jurul focului stau 12 vînători[683], pe care fata îi ghicește că sînt cele 12 luni ale anului, fapt pentru care ei îi dăruiesc — drept răsplată — cărbuni aprinși din focul lor, ce se vor transforma apoi în aur[684]. Aceste ultime trei variante polone sînt de același tip ca și variantele neogrecești și cea italiană anterior prezentate, din care de asemenea lipsește motivul miracolului înfăptuit cu ajutorul toiagului. Dacă totuși ne-am oprit atenția și asupra acestora, am făcut-o nu numai pentru că ele marchează o veche și puternică tradiție folclorică a motivului celor 12 bărbați, care personifică lunile anului, ci și pentru altceva nu mai puțin important. În adevăr, după examenul legendelor cu motivul acestor personaje supranaturale, am ajuns la convingerea că aspectul primordial al temei, în care ele sînt încadrate, este cel ce ne înfățișează acțiunea magică săvîrșită cu toiagul de către unii din cei 12 frați mitici, în urma schimbului de locuri între ei, în preajma focului fatidic. Căci, această acțiune e cea care determină aducerea pentru cîteva clipe a anotimpului dorit, cu toate atributele-i caracteristice, adică marele miracol. Dar tocmai acest miracol atît de original, pe care l-a inventat fantezia populară, reprezintă specificul personajelor mitice în chestiune; iar nu faptul că ele răsplătesc pe cel bun și pedepsesc pe cel rău. Aceasta nu e nicidecum specific pentru ele, fiindcă e ceea ce fac și alte personaje supranaturale, ca D-zeu, Maica Domnului, Sf. Duminică . . ., precum ne-o atestă un număr infinit de legende și povești la toate popoarele Europei. Și în special datorită marii lor răspîndiri și frecvențe, tema acestor creații epice de coloratură etică, ale poporului — cu două personaje de același sex puse în antiteză prin faptele lor, ca și prin răsplata pe care-o primesc — a exercitat o puternică influență asupra legendelor, în care cei 12 frați mitici aveau rol de prim rang. Astfel, ea a reușit să-i atragă în păienjenișul schemei sale, unde ei se substituiesc altor personaje supranaturale. O dovadă în acest sens ne-o oferă chiar a doua legendă polonă din Szczodrkowice, care prezintă de fapt două legende diferite sudate într-una singură, însă ambele avînd aceeași schemă epică. În ele sînt implicate personaje supranaturale variate: în prima parte, apar cei 12 frați mitici; în a doua — Maica Domnului. Dar personajele umane — axate etic pe principiul contrastului — rămîn aceleași în ambele părți ale legendei. În ciuda acestor considerații și cu deosebire în ciuda primordialității temei de tipul variantei Němcová, trebuie să recunoaștem totuși că motivul celor 12 bărbați care personifică

lunile anului nu e dintre cele mai vechi, dat fiind că el are o origine semicultă, întrucît este legat de cunoștințe calendaristice radiate în popor din sfera păturilor superpuse. În ce privește cronologia lui, noi îl raportăm aproximativ pe la începutul evului mediu, în cursul jumătății a doua a primului mileniu din era noastră. Acest motiv constituie însă un elocvent document folcloric al unui proces relativ tîrziu de mitizare, realizat în lumea rurală pe bază de elemente culte și în plină epocă creștină. Aceasta nu înseamnă deloc că în el trebuie să vedem concretizarea unui fenomen dintre cele mai nouă. Fenomene de mitizare au avut loc, firește, și după aceea și continuă a avea loc mereu în popor, sub variate aspecte, pînă-n timpul nostru. Se cere numai o specială perspicacitate spre a le putea surprinde și înregistra. În concluzie, din cele mai sus expuse, constatăm așadar că o mare parte din documentele folclorice ale diferitelor popoare — credințe, legende, basme . . . — ne înfățișează bagheta magică (fie sub aspectul unei vărguțe, fie cel de toiag) în mîna unor personaje supranaturale, începînd cu D-zeu însuși, apoi continuînd cu sfinți sau sfinte, cu zîne . . .și sfîrșind cu dracul ori cu alte ființe demonice. Bagheta ne introduce deci într-o lume extraterestră, care planează deasupra lumii umane. Dar bagheta este mînuită și de oameni, ceea ce am văzut că are loc foarte frecvent. Totuși, chiar atunci remarcăm că aceștia de multe ori nu sînt muritori de rînd, ci vrăjitori sau vrăjitoare, adică persoane inițiate în anumite mistere și avînd legături cu forțe supraumane, de obicei demonice, iar uneori divine ori sacre. Prin urmare, e vorba de indivizi care se circumscriu într-o însemnată măsură tot sferei supranaturalului. Însă și în numeroase cazuri, cînd cei ce mînuiesc bagheta sau toiagul fermecat sînt muritori obișnuiți, chiar și atunci ei le primesc în dar de la vreun personaj supranatural: de la D-zeu ori de la Maica Domnului, de la vreun sfînt sau sfîntă, de la o zînă ori de la diavol, sau în fine măcar de la un vrăjitor ori vrăjitoare. Care este rațiunea care stă la baza faptelor folclorice menționate? Căci oricît ele țin de domeniul superstiției, poporul — precum am relatat deja aiurea — își are o logică foarte stringentă a superstițiilor sale. Este evident că bagheta ne strămută pe un teren pur fantastic, întrucît ea scoate din nimic efectele cele mai suprinzătoare sau, adesea, cele mai uluitoare. Realizările ei sînt minuni după minuni. Dar simțul logic al omului primitiv și al ruralului națiunilor civilizate avea nevoie ca în acest ocean de fantastic și neverosimil să introducă totuși un suport, care să-l susțină, sau mai precis un element care să atenueze neverosimilul, dîndu-i un aspect de verosimil. Și soluția — pe cît de originală pe atît de simplă și de logică în felul ei — s-a oferit singură, în chipul cel mai natural: Dacă nu e deloc verosimil ca o vărguță de alun, în mîna unui muritor de rînd, să deschidă printr-o lovitură intrarea sub pămînt, unde apar deodată palate și castele; dacă,

în mîna aceluiași muritor, nu pare nicidecum acceptabil și de înțeles cum acea vărguță (sau toiag) numai cît îl atinge pe om, îl și metamorfozează într-o clipă în cine știe ce animal sau plantă, sau în stană de piatră . . ., se schimbă complet situația cînd cel ce mînuiește bagheta e D-zeu sau diavolul, sau o zînă, sau vreun sfînt ! Atunci minunile realizate prin lovirea cu bagheta apar ca logice și deci verosimile, adică posibile. Cu alte cuvinte *ruralii noștri* și *în general omul primitiv au recurs la explicarea miracolului prin miracol.* Și a fost destul pînă s-a creat tradiția pe plan supranatural, pentru ca apoi să se extindă din ce în ce mai mult și în sfera lumii pămîntene. În această dublă funcție a baghetei magice sau a toiagului vrăjit la popoarele moderne, de element mistic, care e deopotrivă la dispoziția unor ființe supranaturale, ca și la dispoziția oamenilor, vedem noi o foarte izbitoare analogie, față de ceea ce se întîmplă la antici cu caduceul. La aceștia din urmă însă — din motive lesne de-nțeles—mitul prezintă o mai mare extensiune ca la moderni, datorită cărui fapt caduceul apare mult mai frecvent în mîna divinităților decît în mîna omului. Dar aceasta nu ne poate induce în eroarea de a considera caduceul ca fiind un instrument de proveniență divină, deși contactul lui intim cu zeii — și mai ales cu anumite zeități, al căror atribut ajunsese—a contribuit nespus de mult la consolidarea caracterului său miraculos. După cum la moderni bagheta și toiagul vrăjit nu ne dau dreptul să le atribuim acestor obiecte origine divină sau în orice caz supranaturală, și nici din faptul că tema legendară sau de basm ni le înfățișează ca fiind în posesia unor figuri din lumea extraterestră să conchidem că-n adevăr de acolo au fost adoptate de om și adaptate realităților vieții sale, tot așa nu avem dreptul să credem despre caduceul greco-roman că el este, la origine, din domeniul lumii divine și prin imitație a fost cu timpul adoptat de oameni. Aceste obiecte simbolice, care la antici, ca și la moderni au existat mai întîi nu în ficțiunea religioasă ca atribute ale zeilor, ci în ficțiunea magică, au fost instrumente misterioase a căror menire era de a-l ajuta pe om să atragă asupra lui sau asupra semenilor săi anumite efecte binefăcătoare ori să înlăture diferitele primejdii ce-l amenințau pe el sau pe cei din preajma sa.

Acum, după ce-am cunoscut sub atît de numeroase și de variate aspecte ce spune folclorul popoarelor despre nuielușa magică sau toiagul fermecat, și despre minunile pe care sînt acestea în stare a le săvîrși, să trecem la caduceu pentru a verifica dacă nu cumva surprindem și la el unele însușiri similare. În acest scop, vom scruta cu atenție o serie de izvoare literare antice, unde e vorba despre caduceu, pe care, conform tradițiilor religioase, îl poartă totdeauna cu el zeul Hermes-Mercur, ca pe o insignă specifică lui. E desigur natural ca — pentru date referitoare la caduceu — să ne îndreptăm înainte de toate gîndul la acel amplu imn antic[685] închinat zeului respectiv și atribuit pe nedrept lui Homer.

Aceasta, nu numai avînd în vedere vechimea sa respectabilă — deși e incontestabil posthomeric — ci mai ales fiindcă menționatul imn, în afară de motivele glorificatoare inerente genului, ne prezintă totodată și biografia legendară a zeului.[686] Boetzkes, raportîndu-se la acest imn, observă — perfect obiectiv — că aici, poetul, cînd vorbește despre caduceu[687], nu pune pe seama lui aceleași însușiri miraculoase relatate în epopeile homerice, ci face cunoscute cu totul alte însușiri ale lui, inexistente în *Iliada* și *Odiseea*. Astfel, el conchide că acest pasaj al imnului nu are deloc aderențe cu epopeile amintite și că deci nu a fost inspirat de ele, ci *din credință populară*.[688] Firește, împărtășim opinia lui Boetzkes, pe care o considerăm foarte justă. El nu face decît s-o enunțe, fără a se opri în mod special asupra ei. Noi însă ne vom opri și vom stărui asupra proprietăților minunate ale vergii zeului, pentru a ilustra în mod concret — pe bază de texte — caracterul lor folcloric prin excelență. Ba mai mult, vom merge cu mult mai departe decît Boetzkes și anume, noi susținem că nu numai însușirile miraculoase ale vergii lui Hermes din imnul în chestiune sînt inspirate din sursă folclorică, ci și cele ce-i sînt atribuite ei în epopeile homerice și în alte creații antice au fost inspirate din aceeași sursă a credințelor populare. Și vom începe examenul nostru chiar cu aceste epopei, întrucît ele și sînt izvorul literar grecesc cel mai vechi. Vom relata mai întîi puterea magică a caduceului de a mîna sufletele morților în infern. Începutul ultimei rapsodii a *Odiseii* ne dezvăluie această virtute a lui. După ce Ulise i-a pedepsit pe pretendenții reginei Penelopa — ucigîndu-i pe toți, pe cînd se aflau adunați la palat la ospăț — pleacă împreună cu Telemac la moșia unde trăia singuratec părintele său Laerte: „Cît despre Hermes Cyllenianul, *el chema sufletele/Bărbaților pețitori și ținea în mîini varga/ Cea frumoasă de aur*, cu care fascinează ochii oamenilor,/ Pe-ai cărora vrea dînsul; în timp ce dimpotrivă, pe cei ce dorm, el îi deșteaptă;/ *Cu aceasta așadar mînîndu-le, le ducea*; *iar ele îl urmau fremătînd . . .*"[689]

În aceste versuri apar contaminate de fapt două proprietăți distincte ale vergii miraculoase, dar care aici se armonizează perfect: pe de o parte, aceea de a adormi oamenii sau de a-i deștepta din somn, iar pe de-alta, aceea care-l caracterizează totodată pe însuși zeul Hermes, purtătorul vergii, în ipostazul său de Ψυχοπομπός sau Ψυχαγωγός și care consta în forța de a atrage după sine sufletele și a le dirija, după voie, numai arătîndu-le caduceul. Asupra acestei din urmă virtuți ne fixăm deocamdată atenția. Poeții romani, sub influența lui Homer, ca și sub cea a credințelor mitologice din vremea lor, au redat și ei adesea această minunată și în același timp funebră funcție a caduceului. Astfel, Virgiliu — în timp ce povestește despre misiunea dată lui Mercur de către Joe, de a merge la Cartagina ca să-l despartă pe Eneas de Didona, amintindu-i destinul său glorios de întemeietor de țară — ni-l descrie pe zeu pregă-

tindu-se de plecare și luînd cu el caduceul, acel instrument fermecat, de primă necesitate în rolul său de curier divin: „. . . Atunci își ia varga; cu dînsa cheamă el din infern sufletele palide,/ Iar pe altele le mînă în iadul cel trist:/ El dă somn și ia somnul cu ea și deschide ochii celor răpiți de moarte . . ."[690] Aici, Virgiliu face aluzie și la vise, în care morții vin să se arate rudelor sau prietenilor, fiind aduși din lumea subpămînteană tot prin puterea caduceului. Dacă această idee apare în plus, la Virgiliu, față de Homer, restul îl reproduce întocmai. Totuși, și respectiva însușire miraculoasă își are originea în sursă grecească, căci autorul anonim al presupusului imn homeric enumeră, între alte epitete glorificatoare ale lui Hermes, și pe acela de „călăuzitor al viselor"[691]. Așa de exemplu Statius, în epopeea sa *Thebaida*, povestește cum Mercur — fiind trimis de Joe la Pluton, ca să-i vestească hotărîrile sale, în legătură cu fiii lui Edip și cu războiul ce avea să izbucnească la Theba — se pregătește de drum. El își prinde aripile la călcîie, își pune petasul și-și ia cu sine nelipsitu-i caduceu. Cu acest prilej, poetul îi relevă însușirile lui miraculoase: „. . . Atunci a luat în mîna dreaptă varga cu care se obișnuise/S-alunge somnul cel dulce sau să-l cheme înapoi,/ Să pătrundă-n Infernul cel întunecos și să-nsuflețească umbrele morților . . ."[692] Precum vedem, Statius pune pe seama caduceului aceleași virtuți ca și Virgiliu. De asemenea, „însuflețirea umbrelor fără sînge", din ultimul vers citat, e tot una cu „deschiderea ochilor la cei morți", din *Eneida*. Deci nu e vorba chiar de miracolul învierii morților, măcar că este o readucere parțială la viață.

Într-o odă închinată lui Mercur, Horațiu se limitează să pună-n lumină — ca fiind, probabil, după el, proprietatea esențială și totodată cea mai caracteristică a caduceului — forța supranaturală pe care o are acesta, în mîna lui Mercur, de a conduce fără greș sufletele în imperiul lui Pluton. Astfel, în apostrofa invocativă către Mercur, din finalul odei, poetul spune: „. . . Tu cel ce ești drag și zeilor de sus, și celor de jos,/ Tu așezi în lăcașuri fericite sufletele pioase/Și cu varga de aur / Mîni mulțimea lor cea ușoară."[693] La Horațiu, deci, însușirea funebră a caduceului — ca instrument mistic, avînd puterea miraculoasă de a mîna, îndată după moarte, sufletele pe lumea cealaltă — ne este înfățișată în forma cea mai pură.

Revenind acum la proprietatea caduceului de a provoca somn adînc sau de a trezi din somn — ceea ce am semnalat deja în forma contaminată din *Odiseea* — vom prezenta această miraculoasă virtute în toată puritatea ei, așa cum apare ea în alte locuri la Homer și la alții scriitori antici. În rapsodia V a *Odiseei*, ni se povestește că, în urma intervenției Athenei la Zeus, în favoarea lui Ulise — oprit cu sila în insula nimfei Calipso, care-l îndrăgise — părintele zeilor îl trimite pe Hermes la nimfă cu porunca de a-i da drumul eroului să plece fără întîrziere spre patrie pe-o plută. Cu acest prilej, asistăm la plecarea lui Hermes, care-și pune

înaripatele-i sandale și totodată: „. . . Și-a luat *varga cu care fascinează ochii oamenilor,*/ai cărora vrea el și, dimpotrivă, pe ei cei dorm îi deșteaptă ;/ ținînd-o-n mîini, zbura puternicul Omorîtor-al-lui-Argus . . ."[694] Primele două versuri de mai sus își află corespondente — care sună aproape la fel — în pasajul anterior citat de la începutul ultimei rapsodii a aceleiași epopei. Apoi, le mai întîlnim o dată, în formă absolut identică, în ultima rapsodie a *Iliadei* și anume în episodul care povestește cum Hermes — din porunca lui Zeus — l-a însoțit pe regele Priam în călătoria lui spre tabăra grecilor, ca să ceară de la Ahile corpul fiului său Hector.[695] Expresia homerică ὄμματα θέλγει — *ad litteram* „vrăjește (sau fascinează) ochii" — are sensul de: „adoarme ochii prin vrăji sau farmece". E ceea ce apare în toată claritatea, cînd comparăm această expresie cu locuri din alte izvoare poetice, care vorbesc despre aceeași proprietate miraculoasă a caduceului. Așa, de exemplu, în *Metamorfozele* lui Ovidiu, cînd Mercur se duce la palatul lui Cecrops, de dragul frumoasei Herse, îmbrăcîndu-se somptuos — ca să placă celei pe care mergea s-o pețească — poetul spune că zeul a avut grijă de asemenea „. . . Să-i fie-n mîna dreaptă *varga cea elegantă cu care el cheamă somnul*/Și-l îndepărtează. . ."[696] Iar în alt loc, din aceeași operă, Ovidiu nu numește altfel caduceul decît „varga aducătoare de somn" ! Astfel, poetul ne povestește că atunci cînd Jupiter îl trimite să-l omoare pe Argus, Mercur „Nu întîrzie să-și ia cu mîna-i puternică/ Aripile la picioare și varga cea aducătoare de somn . . ."[697] Dacă o asemenea calitate a vergii lui Hermes-Mercur — de a răspîndi somnul — se potrivea bine în finalul *Odiseei* cu puterea aceleiași de a conduce și sufletele pețitorilor în Infern, ea nu este mai puțin bine plasată în ultima rapsodie a *Iliadei*, deși aici nu suferă nici o contaminare. În desfășurarea acțiunii poemului, ne aflăm la momentul epic cînd Hermes e însărcinat de Zeus să-l conducă pe regele troienilor — cu carul său încărcat de daruri scumpe pentru Ahile — pînă la corăbiile grecești, printre străji, fără a fi simțiți de nimeni. În acest loc, poetul utilizează motivul caduceului aducător de somn descriindu-l prin cunoscutele versuri stereotipe, în legătură cu plecarea zeului mesager în misiunea primită. Nu mult după această descriere, ni se povestește cum Hermes și Priam întîlnesc străjile grecești. Zeul însă le adoarme adînc și carul trece mai departe printre ele: „. . . Dar cînd au ajuns la turnurile corăbiilor și la șanț,/ Străjile tocmai se pregăteau de cină ;/ *atunci, asupra tuturor acestora Omorîtorul-lui-Argus, mesagerul divin a răspîndit somnul* ;/ Îndată el a deschis porțile și a tras zăvoarele/ și l-a dus înăuntru pe Priam cu strălucitele daruri în car . . ."[698] Cum a răspîndit Hermes somnul asupra tuturor străjilor? În ce chip?? Nu ni se spune nimic explicit în această privință. Dar nu poate fi îndoială că miracolul extraordinar de a adormi sentinelele unei oști în timp de război a fost săvîrșit de Hermes

cu ajutorul caduceului, pe care îl avea cu dînsul și pe a cărui virtute somniferă poetul o relevase, în mod semnificativ — ca un preludiu al celor ce aveau să se întîmple — chiar la începutul povestirii episodului în chestiune. Așadar, deși procedeul prin care au fost adormite străjile nu este specificat, el se-nțelege de la sine. Ni se spusese doar anterior că zeul ținea în mîini varga-i minunată cu care vrăjea ochii bărbaților: „τήν μετά χερσίν ἔχων". Și evident, el n-o ținea în zadar, ci, odată ajuns la linia unde stăteau de pază sentinelele, o va fi îndreptat asupra lor agitînd-o și trimițîndu-le astfel somn greu. Cu o deosebită artă a făcut uz de motivul caduceului răspînditor de somn și Ovidiu în episodul din prima carte a *Metamorfozelor* sale, despre uciderea lui Argus. După ce dintru început poetul spune că, în misiunea ce i-a încredințat-o Jupiter, Mercur a plecat cu „virga somnifera", el ne povetește cum zeul a luat chip de cioban, care-și păzea turma sa de capre în apropierea lui Argus, în timp ce cînta din fluier. Dar el doinea cu atîta măiestrie, încît pe măsură ce cînta, numeroșii ochi ai monstrului începeau să se închidă. Atunci, ca să-l cufunde și mai adînc în somn, Mercur se folosește de caduceu: „. . . și-i întărește somnul,/Atingîndu-i ușor ochii împăienjeniți cu varga fermecată . . ."[699] Asistăm aici la o gradație, în care atingerea ochilor cu caduceul reprezintă punctul ei culminant. Odată săvîrșit acest act, e momentul cel mai propice pentru a da lovitura de moarte monstrului, ceea ce și face Mercur, tăindu-i atunci capul. Foarte semnificativ, pentru caracterul eminamente magic al caduceului, este în versul al doilea epitetul *medicata* — adică „fermecată" sau „vrăjită" — care însoțește apelativul „virga".

În concluzie, acum, după ce am prezentat sub aspecte pure pe fiecare din cele două însușiri miraculoase ale caduceului — înfățișate anterior într-o formă contaminată: la Homer, în pasajul cu care începe ultima rapsodie a *Odiseei*, iar la Virgiliu în *Eneida* — ne putem da și mai bine seama că discriminarea lor se impunea. În adevăr, avem a face aici cu două motive foarte deosebite unul de altul, care nu pot fi confundate, în ciuda amintitei contaminări a lor.

Ceea ce mai avem de adăugat pentru a le caracteriza și totodată pentru a le determina cronologic, e că proprietatea de a adormi oamenii sau de a-i deștepta din somnul cel mai greu — chiar și din somnul morții — este magică prin excelență. În același timp, ea este proprie caduceului din veac și nu poate fi nici o îndoială despre primordialitatea ei ca însușire a lui. În ce privește a doua sa însușire — aceea cu caracter tipic funebru — constînd în a mîna sufletele celor răposați în lumea subpămînteană a lui Hades-Pluto, ea este de natură specific religioasă și în consecință posterioară celeilalte. Că ea a venit mai tîrziu să se alătureze celei magice — uneori contopindu-se indisolubil cu aceasta — rezultă din însuși faptul, pe care l-am ilustrat deja, că în izvoarele literare aceste două

proprietăţi ale caduceului apar cînd ca motive de sine stătătoare, cînd combinate. Dar o dovadă peremptorie despre caracterul specific magic al proprietăţii miraculoase, atribuită de antici caduceului, de a adormi oamenii, precum şi reversul ei — de a-i trezi din somnul cel mai adînc şi chiar de a-i readuce din moarte la viaţă — o constituie faptul că această proprietate caracterizează, în basmele popoarelor moderne şi desigur şi în cele ale anticilor, nuieluşa fermecată. Astfel, am relatat la locul cuvenit un basm ceh, al cărui erou află mari comori în pîntecele unui munte, pe care-l deschide cu varga sa vrăjită. Cerînd regelui străji ca să le păzească, un vrăjitor vine noaptea şi le adoarme cu bagheta; eroul însă le atinge cu varga lui şi le trezeşte.[700] Cît despre motivul deşteptării unui mort la viaţă — ceea ce pe plan magico-fantastic este tot un fel de trezire din somn, numai că din unul mult mai adînc decît somnul obişnuit — el abundă în basmele tuturor popoarelor, iar miracolul este realizat de obicei tot cu nuieluşa magică sau cu toiagul fermecat. Că o asemenea virtute era atribuită de antici şi caduceului, nu am putea-o ilustra într-un chip mai elocvent decît prin acea admirabilă scenă impregnată de un subtil umor tragic, din dialogul morţilor al lui Lucian, care ne-o prezintă avînd loc în infern: Protesilaos, mort la Troia chiar la-nceputul războiului, îi cere voie lui Pluton să meargă pe pămînt numai o singură zi, ca s-o mai vadă o dată pe tînăra, frumoasa lui soţie, pe care-o părăsise îndată după nuntă. În replică, Pluton îi dă tot felul de argumente — unul mai puternic decît altul — spre a-l convinge pe erou că ceea ce cerea el era o absurditate şi în acelaşi timp cu neputinţă de împlinit, fiind împotriva legilor care guvernează împărăţia morţii. Că deci nu-i rămînea alta de făcut, decît s-o aştepte pe soţia lui pînă ce avea să vină ea acolo, în infern, după moartea ei. În fine, ultimul argument al lui Pluton, pe care acesta îl crede decisiv, este că chiar dacă el ar face o excepţie, încălcînd legea severă a infernului, şi i-ar da drumul să plece, tot nu i-ar folosi la nimic, căci frumoasa Laodamia, cînd îl va vedea pe Protesilaos aşa de hidos şi de respingător, se va speria de dînsul şi va fugi, căutînd scăpare. Iată însă că-n acel moment intervine pe neaşteptate, în favoarea lui Protesilaos, zeiţa Proserpina, spunînd că argumentul acesta cade, fiindcă Pluton are posibilitatea de a-l învia şi întineri totodată pe erou, redîndu-i bărbăţia şi frumuseţea din ziua nunţii sale, cu ajutorul lui Hermes, prin caduceul făcător de minuni al acestuia: „Ei bine, bărbate, tu şi aceasta o vei îndrepta; n-ai decît să-i porunceşti lui Hermes ca, îndată ce Protesilaos va fi în lumea albă, să-l atingă cu caduceul, ca să-l facă iarăşi un tînăr frumos, aşa cum era cînd ieşea din iatacul de nuntă."[701]

Pluton atunci nu se mai împotriveşte, ci face întocmai aşa cum a spus soţia lui, poruncindu-i lui Hermes: „De vreme ce Proserpina e de acord, cum îl duci sus, *fă-l iar ca mire . . .*"[702]

Aici miracolul învierii din morți prin atingerea cu caduceul de către Hermes este dublat de miracolul metamorfozării eroului într-un bărbat tînăr și frumos. O asemenea înfăptuire a lui Hermes, cu ajutorul caduceului, ne strămută în lumea miracolelor celor mai impresionante. Aceasta vine să se adauge, ca o culminație, la atîtea altele, dintre care am relatat anterior și cîteva mai frapante.

Scena cu Protesilaos — înviat și transformat, prin vraja caduceului, într-un bărbat tînăr și chipeș, pe care Hermes îl conduce la Laodamia — ne este atestată și de unele reliefuri antice. Faptul că artiștii plastici ai antichității greco-romane au tratat această temă este o mărturie din cele mai elocvente că ea nu este un produs al fanteziei lui Lucian, ci era un bun spiritual care făcea parte din repertoriul de mituri și legende de largă circulație. Ea ne duce deci la marea sursă a credințelor populare, iar prin aceasta, în plin domeniu folcloric, sau mai precis paleo-folcloric, dacă ni-i îngăduit să introducem un asemenea barbarism în terminologia noastră.

Dar dacă în povestirea lui Lucian și-n amintitele reliefuri ne este înfățișată numai metamorfoza unei vîrste a omului, căreia i se substituie o alta din floarea vieţii — prin acțiunea miraculoasă a caduceului lui Hermes — vom prezenta acum o legendă antică ce atribuie acestui zei puterea de a metamorfoza ființele umane în animale, folosindu-se de același instrument fermecat. Cică frumoasele, harnicele fiice ale lui Minyas regele Orhomenului, nu participau niciodată la sărbătorile dionisiace și le blamau pe femeile și fetele care se duceau la misterele orgiastice, în rol de bacante, părăsind cetatea, pentru a merge prin munți și codri în cortegiul zeului. Aceasta l-a supărat pe Dionisos, care a luat chip de fată și a venit la dînsele să le convingă. Nu a izbutit însă, căci ele au rămas mai departe acasă la țesut, nevrînd să-și piardă timpul la fel cu celelalte. Atunci, zeul, mînios, le-a arătat clar supărarea lui: el le-a apărut rînd pe rînd ca taur, ca leu, ca tigru . . . și a făcut ca, din stîlpii războiului lor, să țișnească nectar și lapte. În urma unor asemenea semne înfricoșate, ele au fost cuprinse de panică și au înțeles că trebuie să-l împace pe zeu cu o jertfă mare. Au aruncat sorții în urnă și au tras. Sorțul fatal i-a căzut Leucipei, care a trebuit să dea jertfa. Ea a luat atunci pe propriul ei copil, pe Hipasos, și împreună cu celelalte două surori l-au sfîșiat în bucăți. Apoi toate trei au părăsit casa părintească spre a se alătura cortegiului dionisiac și, înnebunite de delirul bahic, au colindat și ele pădurile, împodobindu-se cu iederă și laur. Sau, cum povestește mitograful antic Liberalis, aducîndu-l în scenă și pe Hermes, cu caduceul său:

„Părăsind casa tatălui, au plecat cu alaiul lui Bacus prin munți și au cules iederă și volbură și crengi de laur, pînă ce Hermes, lovindu-le cu varga, le-a prefăcut în păsări, și dintre ele una a devenit

liliac, alta bufniță, iar alta cucuvaie. Și au fugit toate trei de lumina soarelui.“ [703]

Ne putem întreba acum: ce deosebire este între modul cum Hermes din legenda veche grecească povestită de Liberalis, le transformă în păsări pe fiicele lui Minyas și între modul cum în atîtea basme și legende ale diferitelor popoare moderne din Europa, relatate anterior de noi, au loc metamorfoze de aceeași natură: în cuc, ciocănitoare, corb, pupăză ... sau în cîine, bou, cal-iapă, măgar-măgăriță, capră ...? Nu este absolut nici o deosebire! Și într-o parte, și într-alta, persoana care vrăjește îl lovește pe cel vizat — sau pe cea vizată — cu o vărguță fermecată ori cu un toiag vrăjit. Ba, în basmele modernilor, remarcăm că vraja metamorfozării prezintă de obicei forma completă, cu ambele aspecte: practica magică, adică lovirea cu varga ori toiagul + formula însoțitoare; pe cînd în legenda antică citată vraja în chestiune prezintă forma eliptică, fiind redusă la elementul principal, care este practica magică sau ritul. Evident, însă această reducție nu constituie nicidecum o deosebire. Dar, în colecția aceluiași mitograf grec, mai aflăm o foarte interesantă legendă, unde îi este atribuită lui Hermes săvîrșirea unui alt gen de metamorfoză, care de asemenea are un mare număr de corespondente în legendele și basmele moderne. Cică Hermes — profitînd de lipsa îndelungată a lui Apolo — i-a furat turma de vaci și boi, după ce mai întîi adormise cîinii care-o păzeau. Trecînd însă cu vitele prin apropierea locuinței lui Batos, acesta aude zbieretele lor și iese-n întîmpinarea zeului tîlhar. Hermes, ca să nu-l pîrască lui Apolo, îi dăruiește o manta ciobănească de lînă.[704] Dar, în ciuda darului primit și a jurămîntului ce făcuse, Batos nu și-a ținut promisiunea, ci l-a trădat. Atunci Hermes, mînios, l-a prefăcut în stîncă. Iată cum povestește Liberalis răzbunarea zeului:

„Batos a luat mantaua, însă a dezvăluit taina despre vaci. Iar Hermes, mîniindu-se că a fost fățarnic, l-a lovit cu varga și l-a prefăcut în stană de piatră. Și pe acesta nu-l părăsește nici gerul nici arșița. Iar trecătorii spun pînă astăzi locului «stîncile lui Batos».“ [705]

Dacă ne punem și de data aceasta aceeași întrebare ca mai sus: există vreo deosebire între felul cum a procedat Hermes, pentru a-l pietrifica pe sperjurul Batos și felul cum au loc transformările oamenilor și animalelor în stane de piatră la moderni, în numeroasele basme și legende prezentate de noi? Absolut nici una! Și-ntr-o parte, și într-alta, lovirea sau simpla atingere a cuiva cu varga fermecată ori cu toiagul vrăjit e de ajuns pentru a-l preface în stîncă. Dacă, în basmele și legendele modernilor, cel ce săvîrșește vraja metamorfozei este un vrăjitor ori o vrăjitoare sau o persoană inițiată de vreunul din aceștia, în legendele antice de tipul celor citate vrăjitorul este însuși zeul Hermes.

Dar în legenda împietririi lui Batos — în versiunea lui Liberalis — mai este vorba în treacăt și de adormirea dulăilor care păzeau turma lui

Apolo. Mitograful nu insistă deloc asupra acestui motiv, căruia de altfel îi revine un rol cu totul secundar în legendă. Nu știm deci în ce chip îi va fi adormit Hermes; însă e de presupus că pentru aceasta el a făcut uz de caduceu, care — precum am văzut — are și calitatea de a răspîndi somnul asupra ființelor atinse cu el, fie ele oameni sau animale. Despre transformarea lui Batos în stîncă, de către Hermes — ca pedeapsă că n-a păstrat taina furtului turmei lui Apolo — povestește în metamorfozele sale și Ovidiu, cu neasemănat mai mult talent și cu umor. El însă, deși vorbește amplu despre metamorfoză, nu arată, ca Liberalis, cum a avut loc aceasta: „. . . și pieptul cel sperjur l-a prefăcut/ într-o stană de piatră dură, care acum se cheamă *piatră de-ncercare./* Iar vechea infamie se perpetuează în steiul, care n-a meritat deloc aceasta."[706]

Dacă Ovidiu nu face nici o mențiune despre procedeul prin care a fost realizată metamorfoza lui Batos, credem că aceasta se datorește faptului că poetul l-a considerat de sine înțeles pentru oricine și de aceea a socotit de prisos să mai insiste asupra lui. Dar deosebit de interesant în legătură directă cu virtuțile ce se atribuiau caduceului lui Hermes-Mercur, și în special pentru studiul genezei sale, e că nu numai acest zeu, ci și alte personaje divine sau semidivine săvîrșesc minuni identice sau măcar analoage, servindu-se de obicei tot de o vargă, pe care izvoarele grecești antice și cele romane o numesc întocmai ca și pe caduceu: ῥάβδος și *virga.* Dintre aceste miracole, cele mai frapante sînt metamorfozele de tot felul. Vom continua deci cu prezentarea, sub variate aspecte, a acestui fenomen magico-fantastic, atît de specific mentalității primitive și atît de puternic impregnat în miturile și legendele anticilor. O vom face raportîndu-ne mintal mereu la locurile citate, unde cel ce apare în ipostazul de mînuitor al vergii fermecate este Hermes-Mercur. Epopeile homerice — cele mai vechi izvoare poetice grecești — dar în mod special *Odiseea* — conțin o serie de episoduri, unde se-ntîlnesc și alte figuri divine — sau în tot cazul supranaturale — făcătoare de minuni de același gen ca și zeul mesager și cu mijloace similare, dacă nu chiar totdeauna identice. Cel dintîi personaj din serie, care se impune atenției noastre, este faimoasa vrăjitoare Circe — fiica soarelui și a unei nimfe — avînd în acțiunea *Odiseei* un rol de prim rang. Ulise, purtat pe mări de vînt și de destin, e silit să poposească timp îndelungat în insula ei, cu puținii tovarăși care-i mai rămăsese. Alegîndu-se prin sorți o ceată de 22 de inși sub conducerea lui Euriloh, e trimisă-n recunoaștere. Ajungînd la palatul Circei, care țesea la război cu roabele sale, zeița i-a poftit înăuntru cu un aer foarte ospitalier, însă cu gînduri perfide. Toți au intrat, numai Euriloh, care avea rele bănuieli, a rămas afară spre a pîndi să vadă ce se va întîmpla. Circe le-a pregătit ea însăși o băutură fermecată: „. . . Iar după ce le-a dat și-au băut, îndată apoi/ *Lovindu-i cu varga, i-a închis în cocine./ Și ei aveau în adevăr capete și glas și păr și corp de porci,/* Numai mintea

le era neschimbată, întocmai ca mai înainte . . ."[707] Apoi zeița le-a aruncat ghindă și coarne, mîncarea obișnuită a porcilor. Prin urmare, tragica transformare a grecilor lui Ulise în porci e rezultatul unei acțiuni magice complexe: băutura unui filtru + lovirea cu varga. Rolul decisiv însă îl are varga, fiindcă numai după ce sînt loviți cu ea are loc metamorfoza. Menirea băuturii fermecate este de a favoriza fenomenul metamorfozei, pregătindu-i terenul. Cînd Ulise — după ce a aflat despre trista soartă a tovarășilor — e întîmpinat în drumul său spre palatul Circei de Hermes, acesta îl previne pe erou că zeița va încerca să-l prefacă și pe dînsul în animal. El însă îi dă o buruiană miraculoasă, care să-l apere de orice vrăji, deci și de filtrul Circei, și de varga ei cea atît de primejdioasă. Totodată, zeul îl sfătuiește cum să acționeze pentru a o domina pe divina vrăjitoare, atunci cînd ea îl va lovi cu varga: „. . . Cînd Circe *te va lovi cu varga ei grozav de lungă,/* Atunci tu, trăgînd sabia tăioasă de la coapsă,/ Aruncă-te asupra Circei, ca și cum ai dori arzător s-o ucizi . . ."[708] Interesant este aici epitetul superlativ, care desemnează varga zeiței vrăjitoare: „περιμήχης ράβδος". În pofida lungimii ei, care iese din comun, ea este tot „vargă", deci tot subțire și mlădie.

O asemenea vargă lungă — cu emblema caduceului la capătul superior — se-ntîlnește uneori, deși foarte rar, și-n mîna lui Hermes, în special pe monumentele ceramografice. S-ar părea că, la Homer, lungimea neobișnuită a vergii Circei ascunde intenția poetului de a sugera eficacitatea ei excepțională. Dar iată scena întîlnirii eroului cu Circe, povestită de el însuși: „. . . Iar după ce mi-a oferit și am băut, fără să mă fi fermecat nicidecum,/ *Lovindu-mă cu varga*, a cuvîntat și a rostit vorbele:/ *Du-te de-acum în cocină și te culcă cu ceilalți tovarăși* !/ Așa a zis; eu însă, trăgînd sabia cea tăioasă de la coapsă,/ M-am repezit asupra Circei, ca și cum aș fi dorit grozav s-o omor..."[709] Precum se vede, aici vraja prezintă forma completă, putem zice clasică: *practica*, ce constă din băutura filtrului, succedată de lovirea cu varga + *formula magică* de aspect imperativ pronunțată simultan cu lovirea. Deci, întocmai cum am constatat că se-ntîmplă și la moderni, în mai multe din basmele relevate. N-are a face că, de data aceasta, vraja Circei n-a avut nici un efect, datorită contra-farmecelor cu care-l înarmase Hermes pe Odiseu. Ea rămîne vrajă autentică, în toată puterea cuvîntului. Dar, după ce eroul a reușit s-o supună voinței sale pe zeița vrăjitoare și i-a cerut „să facă jurămîntul cel mare al fericiților [zei]"[710] că nu mai are gînduri viclene față de dînsul, el mereu se gîndea cum să-și scape nefericiții tovarăși de sub vraja funestă, căutînd prilej potrivit pentru aceasta. Și, odată, pe cînd Odiseu se afla la masă, iar Circe îl îmbia să mănînce, el i-a răspuns că va refuza de a mai mînca sau bea pînă ce nu-i va dezlega de vrajă pe tovarășii săi. Zeița se-nduplecă să-i împlinească dorința. Asistăm astfel la acțiunea de desfacere a farmecelor, prin care cei 21 de greci fusese prefăcuți în porci: „. . . Iar Circe

a ieșit din palat/ *Ținînd în mînă varga.* Ea a deschis ușile cocinei/ Și i-a mînat afară pe cei ce semănau la chip cu niște porci de 9 ani . . ."[711] Apoi, după ce i-a uns pe fiecare din ei cu o unsoare fermecată, Circe îi va fi atins cu varga sa, la fel pe fiecare-n parte, sau, poate, va fi agitat numai varga asupra tuturora, la urmă, cînd va fi terminat operația ungerii. Referitor la modul cum a fost utilizată varga, textul homeric tace complet, dar faptul magic al utilizării ei este incontestabil. El se subînțelege. Căci, altminteri, ce rost ar fi avut ca Circe să vină la cocina cu victimele „ținînd în mînă varga", precum sună începutul unuia din versurile mai sus citate? Varga Circei nu avea doar caracter emblematic, ca să putem presupune că ea era purtată de zeiță în orice ocazie, ca o insignă, așa cum, de exemplu, purta Hermes caduceul. Și nici nu am putea face supoziția că zeița vrăjitoare o luase cu ea numai pentru a da afară porcii din coteț, adică de a-i da întrebuințarea oricărei vergi banale. De altfel, ipoteza noastră se va verifica și confirma mai departe, printr-un alt izvor antic. Așadar, prin acțiunea unsorii miraculoase și a vergii fermecate, a avut loc fenomenul magico-fantastic invers celui săvîrșit anterior de Circe. Animalele recapătă chip de oameni și din turma de porci răsare iarăși ceata grecilor trimiși în recunoaștere de Ulise: „ . . . Și s-au făcut îndată bărbați mai tineri decît fusese înainte,/ Și mult mai frumoși și mai trupeși la vedere . . ."[712] Prin urmare, atîta putere au avut farmecele Circei, încît nu numai că i-au făcut iar oameni, dar vraja ei s-a-ntors acum în avantajul victimelor, adică întocmai ca-n basme. În *Metamorfozele* lui Ovid, tema homerică a Circei, care-i preface-n porci pe tovarășii lui Ulise, este reluată. Aici aflăm unele amănunte deosebit de interesante, care reprezintă un plus față de Homer și care dezvăluie anumite aspecte folclorice antice înrudite cu ceea ce cunoaștem pe acest teren, la moderni. În episodul întîlnirii celor doi greci pe țărmul italic de la Cumae — Achemenide, salvat de Eneas pe corabia sa și Macareu, care se desprinsese de Ulise și de ceilalți tovarăși, după plecarea lor din insula Circei — poetul îl pune pe Macareu să povestească întîmplările minunate din palatul divinei vrăjitoare. Macareu ne este înfățișat drept unul din ceata celor care le văzuse și le trăise în toată oroarea lor. El stăruie pe larg asupră-le, descriindu-le și nu-și poate domina patosul, care cînd și cînd erumpe subit. Astfel, aflăm de la dînsul că după ce a poruncit slujitoarelor ei să pregătească, din felurite amestecuri, o băutură fermecată, zeița le-a întins ea însăși cupele să bea: „ . . . primim cupele, care ne-au fost oferite de mîna sacră. / Însetoșați cum eram, le-am și dat de dușcă./ *Și cruda zeiță ne-a atins cu varga părul de deasupra capului*;/ (Și mi-e și rușine să povestesc), am simțit că-mi crește pe corp păr țepos de porc/Și că nu mai pot vorbi; că-n loc de cuvinte, scot un grohăit/ răgușit și că mă plec cu fața toată spre pămînt:/ Iar gura mi-am dat seama că se scorțește, încovoindu-se în chip de rît/, Gîtul mi s-a umflat de căr-

nuri: și cu mîinile cu care mai înainte/Apucasem cupele, pășeam pe pămînt:/ Și — vai, atîta de mult pot farmecele — împreună cu cei ce-au pățit la fel,/ Sînt închis în cocină . . ."[713]

Ovid amintește și el despre contra-farmecele date lui Ulise de[către] Mercur, ca să poată înfrunta fără primejdie vrăjile Circei. Totuși, spre deosebire de Homer, el spune că eroul n-a vrut să primească băutura oferită de vrăjitoare și că nici n-a lăsat-o să-i atingă corpul cu bagheta ei, ceea ce-i mai puțin logic decît în *Odiseea*, deoarece astfel înseamnă că Ulise n-a folosit contra-farmecele primite. Pe de altă parte, aceasta, sub aspectul poetic, îl lipsește pe cititor de puternica impresie produsă de uimitoarea lor eficacitate, care anihilează toate măiestriile vrăjitorești ale Circei. Dar să-l ascultăm pe Ovidiu: „. . . și fiind poftit să bea din cupa cea vicleană,/ El a respins-o pe *cea care-ncerca să-i atingă părul cu varga*;/ Și cu sabia ridicată asupră-i a înfricoșat-o grozav . . ."[714] Cel mai mare interes însă îl prezintă pentru noi pasajul în care Macareu povestește cum Circe i-a eliberat pe cei 21 de greci de puterea primelor farmece, adică cum săvîrșește ea desfacerea vrăjii prin care îi prefăcuse în porci. Iată acest pasaj: „. . . Sîntem stropiți de ea cu sucurile mai bune ale unei buruieni mîntuitoare/ *Și sîntem loviți pe cap cu capătul vergii întoarse/ Și sînt pronunțate de dînsa descîntece contrare față de descîntecele spuse înainte./ Pe măsură ce ea descîntă, noi tot mai mult ne ridicăm de la pămînt*;/ Părul de porc cade de pe noi, iar crăpătura de la picioarele cu unghia despicată / Dispare. Căpătăm iarăși umeri; ne apar mîinile/ Sub brațe . . ."[715]

În versiunea lui Ovidiu, spre deosebire de Homer, vraja de desfacere nu este eliptică, ci e de tipul clasic, vrem să spunem completă. În adevăr, ea prezintă ambele aspecte: practica ce constă din stropirea celor ce aveau chip de porci cu sucul unei anumite buruieni și din lovirea lor cu varga fermecată + formula însoțitoare, adică descîntecul, prin care vrăjitoarea desface cele făcute anterior. Descîntecul acesta însă cuprinde — precum spune Ovidiu — „verba contraria" celor din incantația anterioară, prin care ea îi transformase pe bărbați în porci. Dar mai mult decît atît, însăși acțiunea lovirii cu varga are loc în sens invers: zeița vrăjitoare nu mai lovește acum cu același capăt cu care lovise pentru a-i preface din oameni în animale, ci cu capătul opus! Este exact ceea ce am relatat noi nu o dată cu privire la utilizarea baghetei magice la popoarele moderne în vrăjile de metamorfozare, după diferite basme sau legende. Am putea cita, din folclorul popoarelor moderne, și mostre de descîntece pentru desfăcut, care să ilustreze în chipul cel mai elocvent spusele lui Ovidiu, adică modul cum ele utilizează pe o scară largă motive de sens contrar celor utilizate într-o vrajă anterioară, pentru întoarcerea ei; aceasta însă nu ne interesează direct în problema ce urmărim. Așadar, tot complexul de vrăji din actul desfacerii ia o formă contrarie, pînă-n

cele mai mici detalii, față de vraja precedentă pe care o vrăjitoare sau un vrăjitor vrea s-o răstoarne, anihilîndu-i efectele. Faptul nu ne miră deloc. El este în perfect acord cu logica mentalității magice a primitivilor, ca și a ruralilor la națiunile civilizate. Relevînd această uimitoare coincidență a procedeelor vrăjitorești, la antici și la moderni, am vrut numai să punem în lumină tenacitatea extraordinară, cu care e în stare să reziste — păstrîndu-se nealterat peste milenii — uzul magic.

Dar la Ovidiu aflăm și tragica poveste a legendarului rege latin Picus, pusă de poet tot în gura grecului Macareu, care cică ar fi luat cunoștință de minunatele ei peripeții chiar de la una dintre nimfele inițiate în tainele vrăjitorești ale Circei. Pe cînd Picus era în pădure, la vînat mistreți, aceasta face ca el să se rătăcească de ceata supușilor săi, spre a-i mărturisi marea pasiune pentru dînsul, conjurîndu-l s-o ia de soție. Cum însă regele o respinge cu un suveran dispreț, Circe se răzbună pe dată, prefăcîndu-l în ciocănitoare verde: „. . . Atunci ea s-a întors de două ori spre asfințit și de două ori spre răsărit: /*L-a atins de trei ori pe tînărul bărbat cu toiagul ei și a spus trei descîntece.*/El a fugit, mirîndu-se singur c-aleargă mai iute/Decît de obicei; dar a văzut că are pene pe corp;/ Plin de mînie că acum apare ca pasăre nouă în codrii din Latium,/ El străpunge cu ciocul său tare stejarii cei vînjoși/Și rănește furios ramurile lungi . . ./ Iar din Picus cel de altădată n-a mai rămas nimic, decît doar numele . . ."[716]

Plecînd oamenii lui Picus — alarmați de lipsa regelui lor — îl caută pretutindeni zădarnic, ei o-ntîlnesc pe Circe și o bănuiesc de crimă. Îi cer să le dea regele, amenințînd-o cu armele. Atunci ea, după ce provoacă mai întîi schimbări înfricoșătoare în natură — geme pămîntul, codrii se zbuciumă mutîndu-se din loc, stîncile mugesc, șerpi fioroși năvălesc în jur, cîinii urlă lugubru . . . — îi preface pe toți cei din ceata de vînători ai regelui Picus în felurite animale: „. . . Mulțimea rămîne încremenită de spaimă în fața acestor minuni îngrozitoare:/ Atunci ea a atins cu varga-i fermecată fețele uimite ale celor speriați./La atingerea acesteia, tinerii bărbați se prefac în fiare sălbatice,/Care mai de care mai urîte: nici unul nu și-a mai păstrat chipul de om!"[717]

Prin urmare, atît regele latin, cît și numeroasa lui ceată de vînători au fost metamorfozați pe rînd în animale de către cumplita Circe. În primul caz, la transformarea lui Picus în ciocănitoare, poetul spune că Circe a făcut uz de toiag („baculus"); în al doilea caz însă, zice că vrăjitoarea s-a servit, ca de obicei, de vargă. Evident, este o variație de ordin pur formal. Căci, cum metamorfozele au avut loc succesiv, la un interval de timp relativ scurt, logic este să ne imaginăm că Circe s-a folosit în situațiile amîndouă de același instrument miraculos. Avem deci a face aici cu aceeași confuzie — datorită cvasi-identității lor — între nuielușă și toiagul fermecat, pe care am relatat-o în repetate rînduri la examinarea

rolului baghetei magice, după folclorul popoarelor moderne ale Europei. Ceea ce prezintă interes în descrierea metamorfozării lui Picus e faptul că și de data aceasta vraja Circei ne este înfățișată de poetul roman în ambele aspecte combinate: practică + formulă de incantație. Practica e alcătuită aici din două acțiuni care se succed: vrăjitoarea se-ntoarce pe rînd cu fața spre cele două puncte cardinale, ceea ce pare a fi o implorare de ajutor din partea zeului Soare, tatăl ei. E vorba, așadar, de infiltrația unui motiv religios în practica magică, fenomen care are loc frecvent în magia populară, la antici ca și la moderni. Cît despre acțiunea cu toiagul, care urmează imediat după aceea, Ovidiu ne spune că Circe l-a atins pe Picus de trei ori: numărul fatidic atît de predilect în magie, pe care-l întîlnim curent, aproape ca o normă a repetiției, și la popoarele moderne. De același număr de ori a pronunțat ea și incantația, în timp ce-l lovea pe erou cu toiagul. Căci noi opinăm că-n textul latin e vorba de o singură incantație repetată de trei ori. Dacă ne orientăm după uzul magic tradițional — la cele mai diferite națiuni, în trecut ca și azi — numai așa trebuie interpretat acest loc și nicidecum în sensul că vrăjitoarea ar fi recitat trei formule variate, precum reiese din contextul original și, la fel, din traducerea noastră, pe care nu ne-am îngăduit a o da, în cazul de față, decît perfect exactă, adică *ad litteram*. Spre deosebire de vraja aplicată lui Picus, vraja prin care întreaga colectivitate de oameni e metamorfozată de Circe în animale, se reduce numai la atingerea lor cu varga, ceea ce ar fi explicabil prin faptul că situația dată nu permitea deloc răgaz pentru recitat vreo formulă incantatoare. Dar și mai plauzibilă este explicația că poetul — pentru a evita repetiția inestetică a unor amănunte deja prezentate — a lăsat celelalte elemente magice să se subînțeleagă. Nu putem să nu amintim că, între poeții romani, Virgiliu de asemenea consacră cîteva versuri, în *Eneida*, legendei regelui latin Picus, fiul lui Saturn. În desfășurarea acțiunii epopeii, acest episod e plasat la momentul epic cînd solii lui Eneas — mergînd cu daruri la regele Latinus — întîlnesc în fața palatului său statuia fostului rege Picus. Deși într-o formă mult mai succintă decît Ovidiu, Virgiliu — cu prilejul descrierii statuii — ne înfățișează totuși datele esențiale ale legendei, printre care în special cele referitoare la metamorfoza lui Picus: „. . .Însuși Picus ședea pe tron cu bastonul augural al lui Quirinus/Și îmbrăcat în trabea scurtă, el purta în mîna stîngă scutul;/ Picus îmblînzitorul de cai, pe care Circe, amanta sa, cuprinsă de gelozie/*Lovindu-l cu varga ei de aur și metamorfozîndu-l prin filtrele ei,/L-a prefăcut în pasăre* și i-a colorat în chip felurit aripile . . ."[718] Aici acțiunea lovirii eroului cu varga de către vrăjitoare apare conjugată cu cea a filtrului — completîndu-se una pe alta — ca și la Homer, unde aceeași Circe i-a transformat pe grecii lui Odiseu în porci. Varga acestei faimoase vrăjitoare e de aur în *Eneida*, așa cum este nu o dată și caduceul lui Hermes-Mercur și cum am văzut că e adesea

nuielușa magică sau chiar toiagul fermecat în folclorul popoarelor moderne. Acest detaliu era desigur cerut aici și ca o podoabă, menită a contribui la strălucirea și caracterul solemnizant al atmosferei de epopee eroică.

Ovidiu povestește în *Metamorfozele* sale și despre isprăvile unei alte celebre vrăjitoare în lumea antică, și anume ale Medeei, care — după tradiția populară a vremii — era chiar nepoata Circei. Ne vom opri puțin și asupra ei, pentru ca — o dată cu un miracol extraordinar ce i se atribuie — să relatăm și un aspect cu totul deosebit față de cele cunoscute pînă-acum, pe care-l ia bagheta fermecată, în timp ce ea săvîrșește o vrajă. Cică Iason, întors cu lîna de aur la Iolcos, în Tesalia — aflîndu-l pe tatăl său Eson pe patul de moarte — o roagă pe soția sa Medeea să-i ia din anii lui și să-i adauge la anii tatălui său, pentru a-i prelungi viața. Indignîndu-se de o asemenea propunere, ea îi promite să facă cu mult mai mult decît îi ceruse Iason: să-i prelungească viața și să-l întinerească pe Eson, fără a lua nimic din viața fiului său. În acest scop, Medeea rătăcește 9 zile și 9 nopți prin munți — într-un rădvan purtat prin văzduh de balauri înaripați — ca s-adune acele leacuri rare și greu de găsit, care-i erau necesare. Amestecîndu-le, pregătește din ele filtrul de întinerire. Pe cînd le fierbe, ea le agită continuu cu o baghetă uscată, din lemn de măslin, pînă ce aceasta devine o creangă cu frunze și flori, iar mai pe urmă cu fructe: „. . . *Cu o ramură de măslin dulce de mult timp uscată,/Ea le-a amestecat, pe toate acestea*; pe cele din fund cu cele de deasupra./ Dar *iată că ramura cea veche, învîrtită în vasul de aramă fierbinte,/înverzește mai întîi, iar nu mult după aceea se-mbracă cu frunze/ Și-ndată apoi se-ncarcă cu măsline dolofane . . .*“[719] Este semnul care vestește vrăjitoarei că filtrul e gata și că va fi eficace. În clipa aceea Medeea se-ndreaptă spre bătrînul Eson — cufundat de ea mai dinainte într-un somn adînc — și-l înjunghie cu sabia, lăsînd să-i curgă din vine sîngele cel bătrîn. Apoi, îi dă să beie din sucul filtrului și totodată îi stropește rana cu acest suc, ceea ce are de efect că tatăl lui Iason devine cu 40 de ani mai tînăr: părul alb i se face negru ca pana corbului, obrajii i se rumenesc, vigoarea tinereții îi revine . . .[720]

Ceea ce prezintă un deosebit interes în vraja de întinerire a Medeei, este acțiunea învîrtirii cu varga de măslin în vasul de aramă, unde fierbea filtrul. Învîrtitul cu bagheta, de către vrăjitoare, la un filtru, care este dat apoi celui vrăjit ca să-l beie ori ca să se spele cu el, se întîlnește frecvent în magia populară la moderni, unde foarte adesea e utilizată într-un astfel de scop vărguța de alun. Această acțiune are loc concomitent cu pronunțarea formulei de incantație și în același ritm cu ea. Bagheta cu care mestecă Medeea substanțele filtrului pentru întinerit se singularizează însă într-un mod neobișnuit, prin aceea că ea ne strămută brusc pe terenul mitului, introducîndu-ne în sfera fantasticului celui mai

pur, adică a celui mai fără de frîu: în timpul cît vrăjitoarea învîrtește la filtru, se-ntîmplă minunea că varga uscată de multă vreme („jam pridem") înverzește deodată, dînd frunze și flori, iar apoi fructe coapte! În aceasta, Medeea vede omenul de bun augur, pe care-l aștepta. Este indiciul sigur că vraja va reuși; de aceea și purcede ea imediat la tăierea vinelor bătrînului Eson. Avem deci a face aici cu un *caracter rabdomantic prin excelență al baghetei*, ceea ce ne dezvăluie infiltrarea elementului religios în vraja Medeei. Căci, din partea cui aștepta ea oare semnalul acela decisiv și salvator pentru scopul atît de insolit al farmecelor sale? Din partea a două divinități cu misiuni foarte semnificative, pe care ea le invocase anterior și cărora le ridicase altare, jertfindu-le pe ele o oaie neagră: una era misterioasa Hecate, zeița vrăjitoare, iar alta Juventa, zeița tinereții.[721] Dar același caracter eminamente rabdomentic îl prezintă și faimosul toiag al lui Aaron din Vechiul Testament, care ne uimește prin marea lui asemănare cu varga de măslin a Medeei. După cum se știe, fiecare din cele 12 seminții ale lui Israel era reprezentată printr-un toiag, pe care-l purta căpetenia seminției. Evreii, dorind să-și aleagă pe marele preot, Moise a adunat toate cele 12 toiege-simboluri și le-a dus în cortul sfînt, așa cum îi poruncise Dumnezeu: — „Spune fiilor lui Israel și ia de la toți voievozii, semniție după semniție, cîte-un toiag, adică 12 toiege și fiecare să-și scrie numele pe toiagul său . . ."[722] „. . . Și să le pui în cortul descoperirii, înaintea chivotului, acolo unde mă descopăr ție."[723] „Și toiagul bărbatului, pe care-l voi alege, va odrăsli . . ."[724] Moise a îndeplinit întocmai porunca divină: „Iar a doua zi, au intrat Moise și Aaron în cortul descoperirii și iată că odrăslise toiagul lui Aaron, cel din semniția lui Levi, îmbobocise, înflorise și rodise migdale."[725] Era semnul prin care Dumnezeu însuși dezvăluia întregului popor al evreilor, în chipul cel mai limpede, voința sa ca Aaron să fie arhiereul lor. Motivul biblic al toiagului lui Aaron a avut un mare răsunet în folclorul popoarelor creștine, în special al celor din Europa. Sînt numeroase indicii care ne îndreptățesc a crede că mai întîi el a fost captat de literatura hagiografică și de aici a trecut apoi la popor, în basme sau în legende. De obicei, e vorba de un mare tîlhar sau ucigaș totodată, sau chiar de un căpitan de haiduci, care dorind arzător să se pocăiască merge la un sihastru ca să-i ceară să-i dea canon pentru a i se ierta grelele lui păcate. Sihastrul îi dă un toiag uscat de ani de zile, ca să-l înfigă în pămînt și să-l ude neîntrerupt — aducînd apă cu gura de la o mare depărtare și tîrîndu-se în genunchi — iar dacă toiagul va înfrunzi, va înflori și va da roade, e semn că D-zeu s-a îndurat și l-a iertat. Adesea, eroul își manifestă căința sa cu atîta rîvnă și inimă curată, încît, din răufăcător așa de nelegiuit cum fusese, devine sfînt. Astfel, motivul în chestiune a fost grefat pe povestea vieții anumitor sfinți, care adesea diferă de la popor la popor. La sîrbo-croați, de exemplu, el se raportă la Sf. Ignat.

O legendă din Herțegovina, de o impresionantă etică, are ca deznodămînt uimitorul paradox că toiagul celui ce avea să devină Sf. Ignat înverzește chiar în clipa cînd eroul săvîrșește un nou omor — al 100-lea — azvîrlind în rîu un clevetitor mincinos, care se ducea să calomnieze pe o fată mare la pețitorii ei: . . . „După ce-am ucis eu 99 de oameni, am să te ucid și pe tine, chiar de nu mi s-ar mai ierta niciodată păcatele! Da nici c-am să te las să hulești fata! Și l-a aruncat din spate în rîu . . ."[726, 727]

La slavii occidentali, miracolul odrăslirii toiagului constituie motivul principal în povestea cruntului ucigaș Matei, care-și omorîse chiar și pe propriii săi părinți. Bățul, din lemn de măr — înfipt în pămînt și udat cu gura ani de zile — se prinde și rodește, făcînd astfel cunoscută îndurarea divină.[728] Legendele populare franceze de asemenea ne vorbesc despre un toiag de mult uscat, care — înfipt în pămînt sau și fără aceasta — înfrunzește, înflorește, iar uneori face chiar fructe.[729] Motivul se resimte și la francezi de sursa religioasă, dat fiind că-l întîlnim de obicei în legătură cu diferiți sfinți. La popoarele moderne, așadar, influența biblică — directă sau indirectă — este incontestabilă.

Dacă însă ne raportăm la varga uscată de măslin a Medeei, care odrăslește și rodește ca și cum ar fi fost în pomul viu, se naște întrebarea: oare nu cumva, la Ovidiu, acest motiv va fi fost inspirat direct din sursă ebraică? Deși din punct de vedere cronologic nimic nu s-ar opune unei asemenea ipoteze, dată fiind vechimea respectabilă a culturii evreilor — mult mai mare ca acea a culturii romane — totuși răspunsul la această întrebare nu poate fi decît hotărît negativ, întrucît relațiile romanilor cu poporul evreu n-au mers pînă la familiarizarea lor cu vechea cultură a acestuia. Este în afară de îndoială că în *Metamorfozele* lui Ovidiu motivul în chestiune — altoit pe tema vrăjii de întinerire executate de Medeea — este un răsunet al legendelor popoarelor romane, deci un element folcloric autohton. Ceea ce însă apare ca foarte probabilă, este o influență radiată pe calea tradiției orale, din Asia Mică — și în special din lumea ebraică — asupra celei romane. Pe de-altă parte, e drept că motivul în chestiune — măcar că identic, în esența lui, în Vechiul Testament, ca și la Ovidiu — se află plasat în situații cu totul deosebite la cele două popoare: într-o parte, el figurează în cadrul pur religios, iar în alta, într-un cadru pregnant magic. Apoi, motivul însuși prezintă aspecte diverse: în Vechiul Testament, toiagul e din lemn de migdal și rodește migdale, iar la Ovidiu, varga uscată e de măslin și rodește măsline. Aceste mici variații sînt însă inerente circulației în spațiu și în timp a creațiilor folclorice. Ceea ce apare clar, e că aici avem a face nu cu o temă propriu-zisă, adică cu o povestire închegată, care să se fi răspîndit din Asia în Europa, ci un motiv călător și izolat, care, în peregrinările sale, s-a fixat unde a putut și s-a adaptat cum a putut. În favoarea originii asiatice a acestui motiv, ne vorbește și faptul că, la romani — în opera lui

Ovidiu — îl aflăm grefat pe o legendă, a cărei eroină, Medeea, e originară din Asia Mică.

Dar în antichitatea greco-romană nu numai lui Hermes-Mercur și unor vrăjitoare renumite ca Circe și Medeea li se atribuia puterea de a realiza miracole în genul celor mai sus expuse, cu ajutorul unei vergi fermecate sau chiar cu al unui toiag, ci și unor divinități din cele mai de prestigiu ale Olimpului. Astfel, zeița Artemis, după cum ne povestește mitologul antic Liberalis — văzîndu-le pe surorile îndoliate ale lui Meleagru că-l plîng mereu pe fratele mort, precum și celelalte nenorociri, care se abătuseră asupra familiei lor — s-a-nduioșat de trista lor soartă și le-a transformat în păsări: „surorile acestuia [= ale lui Meleagru] l-au jelit necontenit la mormînt, pînă ce Artemis, atingîndu-le cu varga le-a prefăcut în păsări și le-a alungat în insula Leros[730], numindu-le bibilici." [731] Nu e de mirare că Artemis a săvîrșit o asemenea minune cu mijloace magice. Se știe doar că ea fost de timpuriu identificată adesea de către greci cu Hecate, care reprezenta hipostazul sumbru al lumii divinizate, fiind considerată mai mult ca o zeitate infernală și totodată măiastră neîntrecută a toate felurile de vrăji, precum și patroana vrăjitoarelor și a vrăjitorilor.[732] Așadar, metamorfoza are loc prin simpla atingere cu varga, adică nu altfel de cum le-a preschimbat în păsări Hermes pe fiicele lui Minias.[733] Dar iată și o altă divinitate de primul rang, Pallas Athena, care însă nu are nimic comun cu arta vrăjitoriei, și care totuși săvîrșește miracole nu mai prejos de cele deja relatate, slujindu-se și ea de varga fermecată. În adevăr, pe firul acțiunii *Odiseei*, ea apare în cîteva rînduri — adusă de grija de a-l pune la adăpost de primejdii pe protejatul ei, înțeleptul Ulise — pentru a-l schimba la față și la corp, ca și la straie, după cum cereau împrejurările. Iată primul loc din menționata epopee, unde constatăm aceasta: După ce corăbierii pheacieni l-au adus pe Ulise în Itaca — din porunca regelui Alkinoos, care-l încărcase cu daruri bogate — l-au coborît din corabie pe țărm, în timp ce dormea adînc și i-au pus darurile alături, iar ei s-au înturnat spre patrie. Eroul, trezindu-se din somn, nu-și recunoaște țara și se crede părăsit pe țărmuri străine. Tocmai cînd era mai îngîndurat și mai trist, îi apare zeița Athena sub chipul unui cioban tînăr. Întrebîndu-l în ce țară se află, ciobanul îi spune că-n Itaca. Atunci Ulise, nebănuind că sub acea figură bărbătească se ascundea zeița, a născocit pe dată o poveste despre dînsul și anume s-a dat drept un fugar din Creta, sosit de curînd... Athena, zîmbind de șiretenia lui Ulise, îl mustră șăgalnic și i se dezvăluie cine este, luînd chiar în clipa aceea chipul unei femei frumoase. Ea-l sfătuiește să nu se descopere nimănui că el e Odiseu, înainte de a-și răzbuna cum se cuvine împotriva pețitorilor reginei Penelopa. În acest scop, zeița îi schimbă complet înfățișarea făcîndu-l de nerecunoscut: „... *Vorbind așa, Athena l-a atins ușor cu varga*:/ Ea i-a zbîrcit frumoasa-i piele de pe mădularele sprin-

tene ;/A făcut să-i cadă părul cel bălai de pe cap, în jurul/Tuturor mădularelor a pus o piele de om bătrîn, împovărat de ani ;/ I-a sluţit ochii care mai-nainte erau nespus de frumoși./ În jurul corpului i-a aruncat niște zdrențe peticite și l-a-mbrăcat cu-o altă haină,/Toate rufoase, soioase și murdare de fum rău mirositor,/ Iar pe deasupra l-a-mbrăcat c-o piele mare de cerb iute, chelboșită./ Apoi i-a dat un băţ și-o traistă de cerșetor/ Ruptă din loc în loc . . ."[734]

Portretul, pe care i-l face Homer metamorfozatului Ulise sub bagheta Athenei, este deci al unui nefericit cerșetor, copleșit de suferințe și mizerii. Între trăsăturile caracteristice ale acestui portret, culminează — prin semnificația lor de simboluri — traista și bățul! Așa își face intrarea în patrie regele Odiseu, eroul de la Troia. Sub acest chip e găzduit el de credinciosu-i porcar Eumeos în coliba lui și tot așa îl cunoaște întîia oară și Telemac, cînd vine din călătoria sa pe mare, la aceeași colibă. Dar iată că — pe cînd străinul cel bătrîn și zdrențuros stătea de vorbă cu Telemac, fiul său, fără a-i fi dezvăluit cine este — i se arată-n pragul colibei, numai lui, zeița Athena, făcîndu-i semn să iasă afară. De data aceasta, ea îi spune că e momentul să se destănuiască lui Telemac că e tatăl său, pentru a pune la cale împreună moartea pețitorilor. În consecință, zeița — spre a-i da o figură impunătoare, precum se cade unui bărbat de neam — intervine cu bagheta ei iarăși, schimbîndu-i cu desăvîrșire chipul în sens contrar: „. . . *A zis și l-a atins ușor Athena cu varga de aur*:/ Dintru-ntîi, ea-i puse-n jurul pieptului o mantie bine spălată/ Și o tunică; i-a făcut corpul mai mare și l-a-ntinerit./ Apoi, îndată el a devenit oacheș și i s-au netezit fălcile ;/ Iar barba, în jurul bărbiei, i s-a făcut neagră./ Ea însă, cum l-a făcut așa, a plecat iarăși . . ."[735]

Odiseu întorcîndu-se-n colibă, Telemac e profund afectat de schimbarea pe care a observat-o îndată în înfățișarea străinului. Iată ce efect a produs această schimbare asupra lui: „. . . Iar scumpul său fiu s-a uitat la dînsul încremenit de uimire ;/ Atunci el, înfricoșîndu-se, și-a aruncat privirile în altă parte, de teamă să nu fie vreun zeu/ Și ridicînd glasul, i-a spus cu vorbe înaripate :/ — Altul mi-ai apărut acum, străine, decît înainte,/ Alte veșminte ai și corpul nu-ți mai este același./ Nu încape îndoială, ești vreun zeu dintre cei care hălăduiesc în cerul cel nețărmurit ;/ Dar fii-ne favorabil, pentru ca să-ți oferim sacrificii plăcute/ Și daruri de aur măiestrit lucrate, numai cruță-ne !"[736]

În zadar îi spune Odiseu că nu este zeu și că e însuși tatăl său. Telemac nu-l crede, în urma celor văzute de el: „Nu ești tu Odiseu, tatăl meu, ci vreun zeu mă amăgește,/ Pentru ca, plîngînd, să suspin încă și mai mult !/ În adevăr, cum ar putea un muritor să născocească acestea/ Numai cu mintea lui, dacă n-ar veni chiar un zeu/ Și l-ar face ușor, după voia sa, tînăr sau bătrîn ?/ Căci, fără îndoială, adineaori erai

un bătrîn şi erai îmbrăcat în chip ruşinos./ Acum însă eşti asemenea zeilor, care hălăduiesc în cerul cel nemărginit."[737]

Atunci Odiseu, ca să-l convingă că-i chiar tatăl lui, iar nu un zeu, şi că nu el cu puterea sa şi-a schimbat înfăţişarea, ci zeiţa care-l ocroteşte, îi spune: „*Dar acesta e lucrul Athenei, al aducătoarei de trofee,/* Care m-a făcut aşa cum vrea ea, căci îi stă-n putere:/ *Uneori asemenea unui cerşetor, alteori iarăşi/ Asemenea unui bărbat tînăr şi care are pe corp mîndre straie . . .*"[738]

De-abia în urma acestei explicaţii Telemac s-a convins că cel ce-i vorbea era în adevăr părintele lui şi îndată i s-a aruncat în braţe, plîngînd de bucuria care-l copleşea. Scena aceasta a avut loc la coliba lui Eumeos, pe cînd acesta era dus — din porunca lui Telemac — la palatul reginei Penelopa, ca să-i vestească sosirea fiului de pe mări. Dar înainte de întoarcerea porcarului, Athena — de teamă ca Odiseu să nu fie recunoscut de Eumeos, aşa cum arăta la chip atunci — are grijă să-l metamorfozeze iar, dîndu-i din nou înfăţişarea de cerşetor bătrîn şi zdrenţuros: „. . . *Iar Athena/ După ce s-a apropiat, lovindu-l pe Odiseu fiul lui Laerte/ Cu varga, iarăşi l-a prefăcut într-un bătrîn/ Şi l-a-mbrăcat pe corp cu haine sărăcăcioase,/* Ca nu cumva să-l recunoască porcarul privindu-l la faţă/ Şi să meargă să-i deie de veste înţeleptei Penelopa . . ."[739]

Aşadar, metamorfozele realizate de Athena în persoana lui Ulise apar ca foarte familiare acestei zeiţe. Ea le săvîrşeşte cu acelaşi instrument fermecat ca şi Hermes, căci poetul denumeşte varga ei exact cu acelaşi termen: *rabdos*. Într-unul din citatele locuri, se precizează că această vargă era de aur — χρυσείη ῥάβδος (cf. mai sus) — adică întocmai ca şi cea a lui Hermes. Se ştie că, fiind purtătorul unei vergi de aur, el era frecvent invocat de adoratorii săi prin calificativul χρυσορραπις, adică „Cel-cu-varga-de-aur", care suna ca un epitet nu mai puţin glorificator între celelalte epitete atribuite acestui zeu. Vom încheia cu examinarea surselor homerice, relevînd un loc din *Iliada*, unde zeul care face uz de procedeul magic în chestiune este Poseidon. Pe cînd grecii, respinşi de sub zidurile cetăţii Troia, fuseseră alungaţi de ostaşii viteazului Hector pînă la ţărmul mării, aproape de corăbiile lor, cărora troienii se pregăteau să le dea foc, Poseidon — profund afectat de înfrîngerea celor favorizaţi de dînsul — nu se mai poate opri de a interveni. El coboară pe cîmpul de bătaie sub chipul vestitului prooroc Kalchas şi-i îmbărbătează pe greci la luptă. În special, li se adresează celor doi Ajax, insuflîndu-le curaj şi profeţindu-le izbîndă sigură asupra troienilor: — „O voi, cei doi Ajax, voi veţi salva poporul aheilor,/ Numai dacă vă veţi aminti de vitejia voastră, iar nu de frica cea care îngheaţă . . ."[740]

Dar Poseidon nu se mulţumeşte numai cu atît, ci el acţionează de asemenea pe cale magică asupra acestor eroi greci: „. . . A zis, şi Cel-

ce-cutremură-pămîntul și-l înconjoară,/ *Lovindu-i pe-amîndoi cu sceptrul, i-a umplut de-o putere viguroasă.*/ Iar mădularele li le-a făcut sprintene: picioarele și în sus mîinile . . ."[741]

Deși instrumentul tipic lui Poseidon, de care el se servește de obicei pentru a pune-n mișcare apele mărilor și ale oceanelor, răscolindu-le, sau pentru a le stăpîni furia, este tridentul (τρίαινα), totuși el îi atinge pe cei doi eroi cu sceptrul (σχηπάνιον), măcar că tridentul este și el tot o specie de sceptru. Aici însă trebuie să ținem seama de faptul că Poseidon — intervenind în sprijinul grecilor pe ascuns, spre a nu fi descoperit de oameni și nici chiar de zei — se folosește de înfățișarea profetului Kalchas, iar profeții, ca și preoții sînt purtători de toiag. Deci, într-o asemenea situație, numai toiagul era potrivit. Ceea ce-i demn de reținut, este că, în citatul pasaj, ni se dezvăluie o nouă virtute a toiagului fermecat și, probabil, și a baghetei: aceea de a comunica bărbaților curaj și putere fizică, în caz de nevoie. În fine, o altă însușire miraculoasă a caduceului lui Hermes-Mercur ne este relatată de Virgiliu, care — folosindu-se de prilejul plecării acestui zeu în misiunea sa de curier, la Eneas, spre Cartagina — ne descrie principalele virtuți ale acestui obiect simbolic. Poetul termină prezentarea lor astfel: „ . . . Cu ajutorul aceleia,[742] el pune-n mișcare vînturile și străbate/ Nourii cei furtunoși..."[743]

Această proprietate a caduceului de a domina văzduhul, diriguind vînturile și norii, după voința celui care-l poartă, se-nscrie, printre celelalte miracole ce-i stau în putere, ca unul cu adevărat grandios, de proporții cosmice. Departe de a fi numai o insignă, ce indică un rol al purtătorului divin, caduceul ne apare aici sub aspectul instrumentului făcător de minuni, care-i asigură zeului curier drum liber prin lumile străbătute de el. Simpla arătare a caduceului înlătură din calea lui orice obstacol și orice primejdie, oricît de mari ar fi ele . . . La Homer, în cele două epopei, această importantă calitate a caduceului trebuie, probabil, considerată ca de la sine înțeleasă, ori de cîte ori poetul povestește că Hermes — la plecarea în vreo misiune — își ia caduceul și se avîntă în văzduh de pe culmile Olimpului.

Revenind acum la imnul așa-zis homeric închinat lui Hermes [744] — ca sursă pentru cunoașterea caduceului — constatăm că, afară de unele date mitico-legendare în legătură cu nașterea și copilăria zeului, precum și de unele motive panegirice referitoare la însușirile care-l caracterizează și la invențiile sale, stăruie în cea mai mare parte asupra relațiile dintre Hermes și Apolo. Aceste relații — vrăjmășești la început, cînd Hermes i-a furat lui Apolo turma sa de vite — devin foarte cordiale după judecata lui Zeus, cînd cei doi zei se-mpacă, împrietenindu-se într-un mod surprinzător de afectuos și făcînd schimb de daruri între ei. Imnul în chestiune, care e mai degrabă un poem travestit în veșmînt de odă, are mult element epic în el. Și nici nu se putea altfel, dat fiind subiectul

amintit: toate isprăvile lui Hermes, precum și desfășurarea conflictului dintre el și Apolo, pînă la fericitul deznodămînt al împăcării, trebuiau povestite! Acest imn-poem ni-l prezintă pe Hermes, chiar din capul locului, ca pe-un erou de basm în toată puterea cuvîntului: „. . . Născut dimineața, la jumătatea zilei el cînta din chitară;/ Iar seara, a furat boii lui Apolo Cel-ce-aruncă-departe . . ."[756]

Asemenea versuri par a fi un indiciu că același miraculos de basm — tipic folcloric — s-a putut proiecta și asupra obiectului mistic, care e atît de specific zeului, și anume asupra caduceului. Dar să examinăm mai de aproape, din acest imn, episodul cu darurile, pe care și le fac reciproc cei doi zei — episod deosebit de interesant pentru noi — oprindu-ne în special la pasajul unde Apolo îi oferă lui Hermes, în schimbul chitarei, o vargă de aur miraculoasă. După ce Apolo a primit încîntat chitara de la Hermes, care-i jură că nu-l va mai prăda niciodată și după ce și Apolo îi făgăduiește la rîndu-i o prietenie mai mare decît față de oricare altul dintre zei, el îi mai spune: „. . . iar apoi,/ Îți voi da *prea frumoasa vargă a norocului și a bogăției,/ Varga de aur cu trei frunze, cea fără de moarte, care te va păzi,/ Călăuzindu-te pe toate căile vorbelor și faptelor bune,/* Cîte-ți spun că le știu din proorocirea lui Zeus . . ."[746] Așadar, caduceul trecea drept aducător de noroc și mai ales de bogăție, de belșug. În această privință, vom relata faptul foarte semnificativ că, în reprezentările plastice antice, Hermes-Mercur — cu deosebire în ipostazul său de patron al negustorilor — apare frecvent cu caduceul într-o mînă, pe cînd în cealaltă are o pungă plină cu bani, pe care de multe ori o ține ridicată în sus, cu îmbietoare ostentație. Foarte adesea însă zeul ne este înfățișat și fără caduceu, ținînd numai punga într-o mînă; dar evident, caduceul este aici de sine înțeles. Nu poate fi îndoială că tipul primar este cel reprezentat de statuile și reliefurile ori de picturile unde figurează ambele simboluri. Dacă de multe ori caduceul lipsește, e numai fiindcă artistul a vrut să pună-n plină lumină simbolul bogăție. Acest din urmă simbol nu este doar decît un derivat direct al caduceului și anume, unul din efectele proprietăților sale miraculoase, devenit un alt atribut al zeului. Absența determinantului nu înseamnă deci nicidecum că acesta lipsea din conștiința spectatorilor, care priveau portretele lui Hermes-Mercur, unde era prezentă numai punga. Astfel, nu era nevoie totdeauna să figureze caduceul în forme plastice perceptibile, pentru a se-nțelege minunile pe care el le putea determina asupra celor ce veneau într-un chip sau altul în contact cu el, începînd chiar cu purtătorul său. Acesta, prin însuși faptul că-l poseda, dobîndea puterea de a săvîrși minuni. În legătură cu virtutea caduceului — transmisă asupra celui ce-l purta — de a copleși cu bogății pe cineva oricît de sărac și de căzut în mizerie, vom aminti aici schița satirică a lui Lucian despre Timon, fost mare bogătaș dar ajuns la totală ruină și părăsit de toți. Lucian ne povestește cum Hermes i-l

aduce eroului pe însuși Πλοῦτος, zeul bogăției, care face ca Timon să găsească o comoară numai din galbeni, pe cînd săpa ogorul.[747] Dar încă un fapt mitologic deosebit de interesant vine să arunce o lumină vie asupra fenomenului de esență folclorică ce stă la baza atributului lui Hermes-Mercur de aducător al bunei stări materiale și a belșugului — în calitatea sa de purtător al miraculosului caduceu — scoțînd acest atribut divin și mai mult în evidență: în numeroase creații plastice, artiștii plastici îl reprezintă pe Hermes-Mercur în compania zeiței Fortuna, care poartă faimosul corn al abundenței, cu toate roadele pămîntului, în timp ce zeul mesager poartă caduceul, iar adeseori în cealaltă mînă ține de asemenea punga plină cu bani. Un alt fapt mitologic demn de reținut— în ce privește afinitatea dintre Hermes-Mercur și Fortuna — este că chiar atunci cînd această zeiță apare singură în creațiile plastice de natură cultuală ale antichității greco-romane, ea cumulează foarte adesea, pe lîngă atributul care-i este specific, cornul abundenței, și atributul lui Hermes-Mercur: caduceul! Astfel, pe un relief, care reprezintă altarul acestei zeițe — stînd pe tron, cu cornul abundenței în mînă — vedem figurînd în partea stîngă a ei o combinație foarte simetrică, ce constă dintr-un caduceu cu tema șerpilor îngemănați, aflător chiar în centru, iar de-o parte și de alta a lui, cîte-un corn al abundenței, încărcate cu fructe de tot felul. Pe un ex-voto închinat zeiței Demeter — în ipostazul de Αγαθὴ Τύχη, adică de Fortuna — aflat la Philippopolis, figurează portretul ei, înfățișîndu-ne-o cu o pungă plină de bani în mîna stîngă, în timp ce cu dreapta se sprijină de un toiag înalt și foarte gros, în jurul căruia se-ncolăcește un balaur: deci ambele atribute specifice lui Hermes-Mercur! Dar ceea ce ni se pare extrem de semnificativ pentru relația intimă dintre caduceu și cornul abundenței, este că pe terenul artelor plastice cu subiecte cultuale îl întîlnim adesea pe Hermes-Mercur însuși purtînd într-o mînă caduceul, iar în alta cornul abundenței. Sau, mai mult decît atît: constatăm chiar desăvîrșita fuziune a acestor două simboluri ale lumii antice, realizată în chipul cel mai concret. În adevăr, la o serie de statui și reliefuri sau picturi, remarcăm că obiectul simbolic din mîna zeului nu mai e nici caduceu, nici corn al abundenței, ci este și una și alta în același timp! Cel mai frecvent, bagheta caduceului ia forma conică a cornului — din care nu lipsesc uneori nici fructele — pe cînd partea superioară cu buclele rămîne să continuie tema caduceului. Așa stînd lucrurile, e ușor de înțeles de ce, printre epitetele cu care credincioșii timpului invocau pe Hermes, îl aflăm și pe δῶτορ ἐαων[748]. Nu poate fi îndoială, acest epitet în conștiința grecilor antici avea intime aderențe și cu cel de χρνσόρραπις < χρνσός + ραπίς[749], în care rezida marea taină a zeului de a descoperi comori ori de a preface în aur ceea ce atingea cu minunata sa vargă. Tradiția literară grecească a păstrat pînă-n tîrzie epocă bizantină uzul poetic de a

întrebuința asemenea epitete la adresa lui Hermes, de vreme ce încă în secolul al XII-lea poetul Theodor Prodromes îl numește pe acest zeu: Ερμῆς πλοντοδότης.

E clar deci că între proprietățile miraculoase pe care le avea caduceul și cu care el învestea pe purtătorul său, una dintre cele mai de frunte era desigur aceea de simbol magic al bogăției, putînd determina realizarea acestui ideal de totdeauna al oamenilor și atît de scump lor, acolo unde era purtat. Oare nu trebuie interpretată în acest sens scena de pe pereții porticului casei lui Trimalchio, pe care superstițiosul libert — ajuns rapid la o fabuloasă îmbogățire — pusese să-i fie zugrăvit portretul său, ca tînăr sclav venit la Roma, cu caduceul în mînă și însoțit de însăși zeița înțelepciunii, care-i călăuzea pașii? Aici nu mai poate fi vorba de imitarea maimuțărească a lui Mercur, așa cum e cazul cu acei împărați romani orgolioși la culme și chiar nebuni în toată puterea cuvîntului — precum erau Caligula și Commodus — care, crezîndu-se zei, se-mbrăcau în așa fel încît reproduceau întocmai, prin costumul și atributele lor, diferite personaje divine: pe Jupiter, pe Neptun, pe Venus chiar . . ., dar mai ales pe Mercur.

Nicidecum! Trimalchio, foarte calculat în misticismul său, a pus să-i picteze pe peretele casei lui menționata scenă, în primul rînd din convingerea că aceasta îi va fi de cel mai bun augur, adică va avea efecte din cele mai favorabile pentru asigurarea și perpetuarea supremei fericiri visate de el: îmbogățirea. Precum s-a văzut din citatul imn homeric consacrat lui Hermes, nuielușa legendară dăruită acestui zeu mai era calificată de către Apolo și drept „cea care te va păzi", adică i se atribuia de asemenea puterea de a-l apăra pe purtătorul ei de orice primejdii. Scholiastul lui Thucidide, după ce ne spune de caduceu că era purtat de mesageri, adaugă, îndată: „. . . Și nu era îngăduit să li se facă vreun rău, pe la cei la care se duceau . . ."[751] Iar bătrînul Cato, cu conciziunea specifică limbii latine, spunea apodictic: „Caduceatori nemo homo nocet."[752] Evident, acest dar al caduceului de a-l păzi de pericole pe purtător decurge din caraterul proeminent apotropaic al motivului șerpilor. O dovadă categorică în acest sens o constituie mărturiile care atestă că anticii puneau caduceul pe ușa principală a casei lor — fixindu-l deasupra, pe partea ei exterioară — cu scopul de a le feri de orice rele ar fi amenințat să vie din afară asupra celor ce locuiau înăuntru.[753].

Dar mai trebuie încă să amintim și credința că varga emblematică a lui Hermes-Mercur avea de asemenea însușiri divinatorii, ceea ce l-a făcut pe un scholiast grec antic să o numească chiar μαντιχή ῥάβδος Prin acest aspect magic însă, ea se identifică și cu varga divinatoare, despre care am discutat amplu, la popoarele moderne, asupra modului de pregătire al acesteia, precum și asupra variatelor ei funcții. Firește, trăsătura respectivă a caduceului se va fi reflectat de timpuriu și asupra

zeului care-l purta. În legătură cu aspectul în chestiune, demn de relevat e faptul că, în citatul imn homeric, Hermes și-a manifestat față de Apolo dorința de a se iniția în tainele cunoașterii viitorului; dar Apolo refuză la început cu abilitate de a-l satisface. Totuși, în cele din urmă, îi dezvăluie acestuia o cale sigură, spre a-și putea însuși harul proorocirii și anume, el îl îndrumează la nimfele Θριαί, renumitele preotese, de la care el însuși învățase arta profeției: „... Dar altceva îți voi spune, gloriosule fiu al Maiei,/ Și al lui Zeus, purtătorul egidei, zeule prea folositor nemuritorilor:/ Există, în adevăr, niște nimfe, Thriae, surori bune,/ Trei fecioare, împodobite cu aripi repezi./ Ele au presărată pe cap făină dalbă,/Și locuisec o casă dintr-o văgăună a Parnasului./ Acolo, în singurătate, ele sînt măiestre în arta de a prooroci,/ Pe care eu, încă de copil — pe cînd păzeam boii — am învățat-o .../ ... Ele însă, după ce vor fi mîncat miere proaspătă,/ Cînd sînt zbuciumate de suflul profectic,/ Cu dragă inimă vor să spună adevărul .../ ... Pe acestea așadar, ți le ofer ție ..."[754]

Desigur, e o simplă legendă, ce vrea să dea o explicație pentru clarviziunea cu care Hermes — după credințele populare — citea în viitor evenimentele ce aveau să se întîmple; dar această legendă vine să ne confirme o realitate mitologică a vremii. Prin urmare, dacă Hermes se inițiază în arta de a prezice viitorul la aceeași sursă ca și Apolo — inspiratorul oracolelor de la Delfi — înseamnă că el de asemenea avea, în această privință, o pregătire comparabilă cu cea a lui Apolo. Pe de altă parte, relațiile intime ale lui Hermes cu lumea subpămînteană, din imperiul lui Hades, au făcut ca poporul să-i atribuie însușirea de a străbate cu privirea prin întunericul de nepătruns pentru ochii muritorilor și chiar ai zeilor, adică de a cunoaște tot felul de taine, cum sînt și cele ce stau ascunse în negura deasă a viitorului, ceea ce i-a accentuat și mai mult caracterul divinator. În legătură cu aceasta, nu trebuie uitat — după credințele populare antice — Hermes era cel ce prezida la crearea viselor, folosindu-se foarte adesea de sufletele morților, pe care le trimitea din lumea subpămînteană, ca să apară în somnul celor vii aievea cum arătau în viață. Tot el era și neîntrecut interpret al acestor vise, putînd descifra în ele întîmplări viitoare. Hermes ni se înfățișează deci și ca un zeu, în ale cărui atribute este implicată de asemenea necromanția [sau nekyomanția], adică acea ramură din arta divinatorie ce se bazează pe evocarea morților.[755] Astfel, era foarte natural ca Hermes să ajungă a fi considerat de vechii greci chiar ca un zeu prooroc[756], avînd întocmai ca și Apolo oracolul său. Și-n adevăr, este atestat documentar că în piața orașului Pharae se afla statuia lui Hermes, la care mergea oricine vroia să afle viitorul. Ținîndu-și urechile sale astupate cu mîinile, respectivul se apropia de urechea statuii, șoptindu-i ceea ce dorea să știe. Apoi, depărtîndu-se de statuie, își destupa urechile, și primele cuvinte, pe care

le auzea în tumultul pieței, erau considerate a fi răspunsul zeului.[757] Această calitate, de altfel, se armonizează perfect cu celelalte trăsături magice mai sus relatate pe seama lui.

Nu vom încheia examenul nostru asupra vergii fermecate și asupra toiagului vrăjit în lumea antică, înainte de a trece în revistă și o serie de prețioase date de esență pur folclorică, pe care ni le oferă Biblia, și anume Vechiul Testament, cu privire la evrei. Din capul locului trebuie să relatăm faptul, în adevăr izbitor, că la vechii evrei nu este atestată săvîrșirea de miracole decît cu ajutorul toiagului, în mod exclusiv, iar nicidecum cu ajutorul vergii.[758] Un prim sens simbolic al toiagului la vechii evrei este acela al stăpînirii asupra unei colectivități umane. Nicăieri nu apare mai clar aceasta ca în Vechiul Testament, în locul unde se spune că cele 12 seminții ale neamului lui Israel erau reprezentate de 12 toiege, despre care a mai fost vorba la analiza — pe plan comparat — a motivului toiagului odrăslit. Toiagul lui Moise sau Aaron, preotul suprem al poporului evreu, se resimte mereu de această semnificație, căci toate minunile ce se îndeplinesc cu el se fac în numele întregului popor și pentru binele lui. O serie de miracole — în cea mai mare parte de același gen — sînt săvîrșite cu acest toiag atunci cînd D-zeu vrea să pedepsească, prin Moise și Aaron, pe egipteni fiindcă faraonul lor nu le-ngăduia evreilor să plece din Egipt: « Așa zice Domnul . . . „Iată, *eu voi lovi cu toiagul*, pe care-l țin în mîna mea, *apele Nilului și ele se vor preface în sînge*. Și peștii din fluviu vor muri și fluviul va fi puturos și egiptenii se vor îngrețoșa să mai bea apă din fluviu!“ Și Domnul a poruncit lui Moise: „Zi lui Aaron: *ia toiagul tău și întinde mîna ta peste apele Egiptului*, peste rîurile lor, peste fluviile lor, peste heleșteele lor și peste toate ochiurile de apă, ca să se prefacă în sînge. Și va fi sînge în tot Egiptul, pînă și-n vasele lor de lemn și în chiupurile lor de piatră!“ Și Moise și Aaron au făcut așa, precum le-a poruncit Domnul. Și Aaron, *ridicînd toiagul, a lovit apa Nilului* înaintea ochilor lui Faraon și înaintea ochilor dregătorilor lui, și toată apa Nilului s-a prefăcut în sînge. Și peștii care erau în fluviu au murit . . . »[759] Fapt curios, vrăjitorii egipteni, care vor să rivalizeze cu Moise și Aaron, reușesc să facă și ei aceeași minune — deși în dauna țării lor — numai spre a demonstra că D-zeul evreilor nu are mai multă putere decît ei: „Dar vrăjitorii Egiptului făcură la fel cu farmecele lor . . .“[760] O altă plagă adusă asupra Egiptului, acționîndu-se tot cu toiagul, este aceea a broaștelor fără număr, care au invadat țara: « Și Domnul a grăit lui Moise: „Zi lui Aaron: *Întinde mîna ta cu toiagul tău, peste fluvii*, peste canale și peste heleștee și adu broaște în țara Egiptului!“ Deci Aaron și-a întins mîna peste apele Egiptului și s-au stîrnit broaște și au acoperit țara Egiptului. »[761] Aici textul biblic nu ne mai vorbește de lovirea cu toiagul, ci de schițarea unui simplu gest cu el: ridicarea lui în sus deasupra apelor. Remarcăm totodată că, în versetul al doilea, nu

mai e menționat toiagul, dar el se subînțelege. O altă minune aducătoare de spaimă și de chinuri egiptenilor, este invazia țînțarilor în toată țara, care a fost provocată tot cu ajutorul toiagului miraculos, mînuit de Aaron: «Atunci a zis Domnul lui Moise: „Spune lui Aaron: *Întinde toiagul tău și lovește pulberea pămîntului, ca să se prefacă în țînțari, în tot Egiptul.* “Și ei au făcut așa. *Și Aaron a întins mîna sa ținînd toiagul și a lovit pulberea pămîntului și au năvălit țînțarii pe oameni și pe vite; toată pulberea pămîntului s-a prefăcut în țînțari, în tot Egiptul.*

Atunci vrăjitorii, cu farmecele lor, încearcă să facă la fel, să scoată țînțari, dar nu putură . . .»[762]

Astfel au recunoscut vrăjitorii egipteni că puterea dumnezeului evreilor e mai mare ca cea a dumnezeilor lor.[763] Caracterul folcloric prin excelență al citatei vrăji ne apare în adevăr impresionant. Această metamorfoză a pulberii în țînțari este efectul unei vrăji cu baze tipic homeopatice. Două sînt trăsăturile comune roiurilor de țînțari și pulberii: pe de o parte proporțiile extrem de reduse ale unui țînțar, ca și ale unui firicel de praf, iar pe de alta, marea, infinita lor mulțime. În consecință, prin simpla lovire a pulberii cu toiagul miraculos, ea capătă viață devenind roi de țînțari.[764] O altă plagă, provocată în același chip de Moise, este cea a grindinii: « Și Domnul a grăit lui Moise: „Întinde mîna ta spre cer și va cădea grindină în toată țara Egiptului, peste oameni, peste dobitoace și peste toate fînețele de pe cîmp, în țara Egiptului!“ *Și a întins Moise toiagul său spre cer* și Domnul a slobozit tunete și grindină, și fulgere cutreierau pămîntul; astfel, Domnul a plouat cu grindină pe pămîntul Egiptului. »[765] În versetul prim — cel cu porunca lui D-zeu — iarăși nu figurează toiagul, dar el e de sine înțeles. Am văzut, cu prilejul examinării baghetei magice și a toiagului fermecat la popoarele moderne ale Europei, ce rol însemnat au acestea la provocarea grindenei sau la dirijarea ei după voie, precum și la dirijarea vînturilor. Observăm și aici, ca la plaga precedentă, același gest al ridicării toiagului în sus spre cer. În fine, încă o plagă grozavă — aceea a lăcustelor — e pricinuită de Moise prin același procedeu: « Atunci Domnul i-a poruncit lui Moise: „Întinde mîna ta peste țara Egiptului, ca să vină stoluri de lăcuste și să năvălească asupra țării Egiptului și să roadă toate fînețele și tot ce a mai rămas de pe urma grindinii.“ Deci *Moise a întins toiagul său peste țara Egiptului* și atunci Domnul a pornit un vînt de la răsărit, care a bătut toată ziua aceea și toată noaptea, iar cînd s-a luminat de ziuă, vîntul de la răsărit a adus stoluri de lăcuste. »[766] În versetul inițial, ca și în cazurile precedente, toiagul — deși nu e exprimat prin cuvinte — se subînțelege, precum reiese clar din versetul următor. Deci, „întinde mîna ta“ reprezintă o prescurtare din „întinde mîna ta cu toiagul“. Gestul se reduce și aici la ridicarea toiagului în sus.[767] Desigur, cea mai mare minune atribuită lui Moise — dintre cele înfăptuite cu ajutorul toiagului — este

aceea care a avut loc la Marea Roșie. Legenda biblică povestește că pe cînd poporul evreu — care plecase din Egipt sub conducerea lui Moise — a ajuns la Marea Roșie, faraonul, în fruntea unei oști mari, îi urmărește cu gînd să-i întoarne iar în robie. Atunci, în timp ce evreii priveau înspăimîntați spre urmăritori, D-zeu îi spune lui Moise să poruncească poporului său să se pregătească pentru a trece la celălalt țărm al mării: . . .„Iar tu, *ridică toiagul tău* și *întinde mîna ta asupra mării* și *despic-o în două*, ca fiii lui Israil să treacă prin mijlocul mării pe pămînt uscat."[768] „Și Moise întinse mîna sa peste mare și Domnul a împins marea înapoi printr-un vînt puternic de la răsărit, care, bătînd toată noaptea, a prefăcut marea în uscat. Atunci apele s-au despicat. Și fiii lui Israil au intrat prin mijlocul mării ca pe uscat; iar apele se ridicau ca un zid de-a dreapta și de-a stînga."[769] Oastea egipteană, văzîndu-i pe evrei că mergeau pe fundul mării, au intrat și ei după dînșii. Dar cînd poporul evreu a ajuns la celălalt mal, « Domnul atunci a poruncit lui Moise: „Întinde mîna ta asupra mării, ca apele să se-ntoarcă peste egipteni, peste carele lor și peste călăreții lor!" Și Moise a întins mîna sa deasupra mării; iar marea, în faptul dimineții, a năvălit puternic înapoi la locul ei, iar egiptenii în fuga lor au intrat în ea; astfel Domnul i-a aruncat pe egipteni în mijlocul mării. Iar apele venind înapoi au acoperit cărările, și pe călăreți și toată oastea lui Faraon, care intrase după Israel în mare, și din ei toți n-a mai rămas viu nici unul. »[770] Aici, în primul verset, gestul ridicării toiagului asupra mării se complică cu cel al despicării apelor ei. Pretutindeni în textul citat, unde figurează expresia „întinde mîna ta" sau „a întins mîna sa", trebuie înțeles: „întinde mîna ta, în care ții toiagul" și „a întins mîna sa, în care ținea toiagul". După trecerea Mării Roșii, pe cînd străbăteau pustiul, Moise săvîrșește de două ori minunea de a face să izvorască apă din stîncă. Poporul evreu, mergînd prin nisipurile pustiului, chinuit de sete, cîrtește împotriva lui Moise că l-a adus la pieire . . . Moise, ajungînd la muntele Horeb, se roagă lui D-zeu să-l scoată din impas: « Atunci Domnul a răspuns lui Moise: „Treci pe dinaintea poporului și ia cu tine cîțiva din bătrînii lui Israil, iar *toiagul tău cu care ai lovit Nilul ia-l în mînă* și pleacă! Și iată, eu voi sta în fața ta, acolo, pe stînca Horebului; iar *tu lovește stînca*! *Și din ea va țîșni apă și se va adăpa poporul.*" Și Moise făcu întocmai în văzul bătrînilor lui Israil. »[771] Iar în timp ce rătăceau prin pustiul Țin, evreii — răzvrătindu-se — murmură iarăși împotriva lui Moise, indignați că i-au scos din Egipt ca să-i ducă-n pustie, să moară de sete, și ei și turmele lor. Atunci, Moise și Aaron — ducîndu-se la cortul sfînt, și implorînd cu fețele la pămînt îndurarea divină — au primit de la D-zeu următoarea poruncă: „*Ia toiagul tu și Aaron*, fratele tău, și adunați obștea și dă poruncă stîncii, care este înaintea ochilor voștri să vă dea apă. Și tu vei scoate apă din stîncă pentru ei și vei adăpa obștea și dobitoacele lor!"[772] « Atunci Moise a luat toiagul de

dinaintea Domnului, precum el îi poruncise. Și Moise și Aaron au strîns obștea în fața stîncii și i-au zis: „Ascultați, voi răzvrătiților! Oare din stînca asta vă vom scoate noi apă?“ Și a ridicat Moise mîna sa și *a lovit stînca de două ori cu toiagul* și a ieșit apă multă din care au băut obștea și dobitoacele. »[773] Fapt demn de remarcat, aici practica magică săvîrșită cu toiagul constă din actul lovirii stîncii de două ori, iar nu de trei ori, numărul favorit în folclorul popoarelor moderne. La cercetarea proprietăților miraculoase ale baghetei magice și ale toiagului fermecat, după legendele și basmele modernilor, am pus în lumină larga răspîndire de care se bucură motivul lovirii stîncii sau a pămîntului cu un toiag sau cu o vargă, pentru a face să țîșnească un izvor de apă limpede. Marea majoritate a produselor folclorice, unde figurează acest motiv, îl posedă datorită influenței directe sau indirecte a surselor biblice mai sus relatate. Am zis marea majoritate a produselor, care conțin motivul în chestiune, iar nu chiar toate, fiindcă sînt rațiuni ce par a ne îndreptăți să le exceptăm pe unele din ele, unde motivul poate fi raportat la tradiții autohtone europene. În ce privește motivul trecerii Mării Roșii, prin despicarea apei sale cu toiagul de către Moise, el a avut de asemenea un foarte puternic răsunet în folclorul Europei, fiind adaptat — precum s-a putut vedea la locul respectiv — în cele mai diferite chipuri, la împrejurări locale, în legendele sau basmele moderne, unde se află fixat.

Tot în Vechiul Testament, și anume în cartea Esterei, mai aflăm o importantă proprietate mistică a toiagului, în funcția lui de sceptru împărătesc. Cînd evreul Mardoheu, tatăl adoptiv al frumoasei Estera, devenită împărăteasa Mediei și Persiei — vestindu-i acesteia că poporul ei este în primejdie de a fi nimicit din porunca marelui dregător Aman — îi cere să implore îndurare pentru evrei de la împăratul Ahașveroș, soțul său, Estera îi trimite răspuns că ea nu poate merge la împărat nechemată, pentru că, după pravilă, „orice om ori femeie, care intră în curtea cea dinlăuntru a castelului împărătesc fără să fie chemat, . . . trebuie să fie dat morții, *afară de acela căruia împăratul îi întinde schiptrul său de aur, numai acela scapă cu viață* . . .“[774] Mardoheu însă, intransigent la culme, îi poruncește să meargă la împărat cu orice risc. Estera făgăduiește atunci că, după ce va posti trei zile și trei nopți — iar împreună cu ea toți evreii din Suza — îi va da ascultare: „Și astfel, voi intra la împărat, deși este împotriva legii, și de va fi să mor, voi muri!“[775]. În adevăr, după cele trei zile de post negru, Estera intră în curtea dinăuntru a palatului, îmbrăcată solemn în hainele de împărăteasă, și stătu în dreptul ferestrelor. «*Și cînd împăratul văzu pe împărăteasa Estera stînd în curte*, află har în ochii lui și *împăratul întinse spre Estera schiptrul său de aur, pe care-l ținea în mînă, și Estera se apropie și se atinse de vîrful schiptrului.* Și a întrebat-o împăratul: „Ce ai tu, împărăteasă Esteră, și care este dorința ta? Cere chiar și jumătate de împărăție și ți se va da.“ »[776] Așadar

— precum reiese limpede din textul citat — atingerea de sceptrul de aur al împăratului avea drept efect imediat că suplicantul era primit să i se asculte ruga și totodată viața lui era la adăpost de orice primejdie. Este uimitoare analogia dintre această proprietate a sceptrului împăratului perșilor și puterea ce se atribuia caduceului de a apăra viața celui ce-l purta — adică a celui ce era mereu în contact cu el — precum și de a face ca purtătorul lui să fie ascultat de cei cărora li se adresa. Vom relata acum, tot după Vechiul Testament, strigătul de protest al unui prooroc împotriva fărădelegilor la care se dedau fiii lui Israel. O asemenea fărădelege, pe care el o înfierează cu suprema revoltă, este în directă legătură cu însușirile mistice atribuite de popor toiagului. Iată cum dă expresie indignării sale profetul Ozeea: *„Oamenii din poporul meu întreabă o bucată de lemn și vor ca toiagul să le spună viitorul*, căci duhul desfrînării i-a rătăcit și săvîrșind desfrînări s-au depărtat de Dumnezeul lor. Aduc jertfe pe piscurile munților și tămîieri pe vîrfurile colinelor, sub stejari și sub plopi . . .“[777] E clar că Ozeea se referă aici la vrăjile divinatorii săvîrșite de compatrioții săi cu toiagul, pentru a afla tainele viitorului, adică la rabdomantie sau, mai precis — fiindcă în cazul de față e vorba de toiag, iar nu de vargă — la *skeptromantie* și skepaniomantie. Dar, precum se vede din versetul 13, el confundă aceste vrăji cu practicile culturale împrumutate unor credințe păgîne. Totuși însă, indignarea sa apare oarecum bizară, dacă ne gîndim că ceea ce însuși Moise săvîrșise — în numele lui Dumnezeu și la pounca lui — cu prilejul alegerii marelui preot, nu este altceva decît skeptromantie! În adevăr, prin toiagul, care singur între cele 12 odrăslește și înfrunzește, dînd roade, se descoperă nu numai voința lui D-zeu de a fi ales Aaron, ci implicit și viitorul în legătură cu un eveniment important, la care era interesat îndeaproape întregul popor evreu. Așadar Ozeea — punînd la index vraja în chestiune — combate ceea ce însăși căpetenia evreilor și a religiei lor a înfăptuit. Ceea ce trebuie să deducem din spusele acestui prooroc, e că vrăjile de skeptromantie — și probabil și cele de rabdomantie — vor fi fost foarte cultivate de vechii evrei, pe cînd trăia el, de vreme ce a socotit necesar să ia o asemenea atitudine împotriva lor. Astfel de luări de poziție de către reprezentanți oficiali ai anumitor religii ne sînt bine cunoscute. Cu multe secole mai tîrziu chiar, în sfera lumii creștine, diferiți ierarhi ai bisericii — între care figuri ilustre ca Ioan Chrysostom — sau întregi concilii ori sinoade ecumenice iau atitudine în contra așa-numitelor *obiceiuri păgînești*, blasfemîndu-le și punîndu-le sub interdicție, uneori cu aplicări severe de sancțiuni pentru cei ce cad în păcatul de a le practica. Părinții bisericii creștine și ei, ca și Ozeea, vedeau în anumite datini din cele mai inocente ale poporului — avînd baze exclusiv magice — manifestări vinovate ale adorației unor idoli, ale închinării la cine știe ce zeități păgîne de domeniul ficțiunii pure.

Asemenea documente sînt, firește, deosebit de prețioase pentru studiul paleoetnografului, fiindcă de multe ori numai datorită lor putem afla despre existența unor rituri sau datini populare într-un trecut îndepărtat.

În fine—avînd tot Vechiul Testament ca sursă documentară — vom mai supune examenului nostru încă un miracol, care face parte din seria celor săvîrșite de Moise și Aaron, situîndu-se cronologic chiar la începutul ei și deosebindu-se fundamental de toate celelalte din serie. Cînd D-zeu i s-a arătat lui Moise pe Muntele Horeb — sub chip de foc arzînd în mărăcini, dar fără a-i mistui — și cînd i-a poruncit să scoată din Egipt poporul evreiesc, Moise i-a răspuns că poporul nu-l va asculta, fiindcă nu va crede că el a vorbit cu D-zeu. Atunci D-zeu i-a dat puterea de a săvîrși trei minuni, pe care Moise trebuia să le facă în fața poporului evreu, pentru a crede în spusele sale, că el este cu adevărat alesul lui D-zeu, trimis la dînșii ca să-i scape din robie. Primul dintre cele trei miracole este acela care ne interesează în gradul cel mai înalt. Cînd, la porunca lui D-zeu, Moise a șovăit de teamă că poporul nu-i va da crezare că D-zeu i s-a arătat lui, « Domnul însă a zis către ei: — „Ce-i acela din mîna ta?" Răspuns-a Moise: — „Un toiag!" Zis-a Domnul: — „Aruncă-l jos!" Și el l-a aruncat jos și *toiagul s-a prefăcut în șarpe*, și Moise a fugit din fața lui. Dar Domnul i-a zis lui Moise: — „Întinde mîna și apucă-l de coadă!" Și *el și-a întins mîna și l-a apucat*, *și s-a făcut iarăși toiag în mîna lui*. „Acum vor crede că ți s-a arătat ție Domnul D-zeul strămoșilor lor . . . »[778] Minunile — începînd cu prefacerea toiagului în șarpe — le-a făcut sub ochii poporului evreu, în locul lui Moise, fratele său Aaron, cel meșter la cuvînt: „Iar Aaron le-a spus lor toate cuvintele pe care le grăise Domnul către Moise și a săvîrșit minunile acelea în fața norodului. Și poporul a crezut . . ."[779] Același miracol a mai fost săvîrșit de Aaron în fața faraonului, după sfatul dat lui Moise de către D-zeu: « De vă va spune Faraon: „Arătați-ne nouă o minune!", atunci tu să grăiești lui Aaron: *Ia toiagul tău și aruncă-l înaintea lui Faraon*! *și el se va preface în șarpe*!" Și au intrat Moise și Aaron la Faraon și au făcut așa precum le-au fost poruncit Domnul și *a aruncat Aaron toiagul său înaintea lui Faraon și înaintea dregătorilor săi, și s-a prefăcut în șarpe.* »[780] Faraonul însă a voit să le-arate că și vrăjitorii lui pot săvîrși o astfel de minune: „Atunci a chemat și Faraon pe înțelepți și pe vrăjitori, și *făcură și ei, vracii Egiptului, la fel, cu vrăjile lor*: *Și-și aruncară jos toiegele lor și ele se prefăcură în șerpi*; dar toiagul lui Aaron înghiți toiegele lor."[781] Reprezentantul poporului evreu i-a depășit deci pe egipteni, fiindcă — în lupta ce s-a dat între șerpii rezultați din toiege — șarpele lui Aaron a reușit să-i înghită pe toți șerpii vrăjitorilor egipteni. Privind prin prisma mitico-magică miracolul acesta al prefacerii toiagului în șarpe — realizat deopotrivă de Aaron, ca și de vrăjitorii Egiptului — remarcăm că el e

produsul unei vrăji de tipul homeopatic. În adevăr, raportînd imaginea șarpelui la aceea a unui toiag — și cu deosebire la imaginea unui toiag în genul cîrjei, avînd capătul superior îndoit în chip de arc — ne dăm seama de marea asemănare pe care-o prezintă toiagul cu un șarpe. De aici, probabil, a scăpărat — pe planul gîndirii magice — ideea unei posibile metamorfoze a toiagului într-un șarpe, în urma unei anumite vrăji aplicate, precum și viceversa: a metamorfozei șarpelui în toiag. Dar această metamorfoză — în ambele sensuri — ni se pare extrem de semnificativă pentru geneza emblemei caduceului greco-roman de tipul clasic; căci tocmai asocierea imaginii toiagului cu imaginea șarpelui a putut sugera preschimbarea toiagului sau a baghetei în șarpe, fie și numai parțial, adică la capătul de sus al lor. Pe de altă parte, ea nu este mai puțin semnificativă pentru problema originii caduceului. În adevăr, metamorfoza mai sus expusă e săvîrșită nu numai de Moise și Aaron, ci și de vrăjitori egipteni. Totodată, independent de faptul că este realizată și de evrei, ea are loc pe pămîntul Egiptului, ceea ce vorbește în favoarea autohtonismului egiptean al ei. Iată așadar încă un argument, care vine să sprijine ipoteza unei puternice influențe egiptene asupra caduceului. Aruncînd o privire de sinteză asupra minunilor făptuite cu ajutorul toiagului, la vechii evrei — așa cum ne sînt ele înfățișate de Vechiul Testament — remarcăm că puterea aceasta miraculoasă a lui emană de la D-zeu. Faptul nu e de natură să ne uimească, ci ne apare perfect normal, dacă-l privim din perspectiva mitului. În folclorul popoarelor moderne, am cunoscut numeroase legende sau basme, în care asemenea miracole erau săvîrșite tot de către D-zeu sau de sfinți, ori de alte personaje supranaturale. La fel, am relatat din antichitatea greco-romană o serie de izvoare literare, unde vreun zeu sau vreo zeiță îndeplinește miracolul cu varga fermecată sau cu toiagul vrăjit. De asemenea — în legendele sau basmele analizate de noi — am văzut frecvent că atunci cînd executorul sau executoarea vrăjii cu varga ori cu toiagul sînt muritori de rînd, ei sînt inițiați de vreo divinitate (D-zeu, Iisus Hristos, Maica Domnului, zînă, zeu, zeiță, nimfă), sau de vreun personaj supranatural subaltern (sfînt, sfîntă, dracul. . .), sau în fine de vreun muritor, care are strînse legături cu lumea supranaturală (vrăjitor, vrăjitoare). Adică, în principiu, întocmai ca și la vechii evrei. Efectele miraculoase produse la vechii evrei — după legendele biblice — exclusiv cu toiagul, ne învederează într-un chip și mai categoric, alături de frecventele cazuri, pe care le-am relatat din folclorul popoarelor moderne ale Europei, că-n adevăr a existat foarte adesea o perfectă echivalență funcțională, pe plan magic, între toiag și baghetă. Astfel, fluctuația variantelor caduceului de la aspectul de baghetă la cel de toiag ne apare deplin justificată. Ea ilustrează însă, în procesul genetic al caduceului, nu numai o confuzie, ci și o întinsă colaborare a celor două elemente,

rămînînd totuși predominant rolul baghetei. Dar caduceul, luînd naștere din bagheta magică și în parte din toiagul fermecat, și avînd implicate în el, precum am arătat deja, așa de numeroase și de variate proprietăți miraculoase — moștenire directă de la prototipele sale — a contribuit enorm la renumele ce și-a căpătat cu timpul Hermes-Mercur de zeu inițiat în toate misterele vrăjitoriei. Desigur, nicăieri nu este pus Hermes într-o lumină mai clară, ca mare vrăjitor, decît în acel loc din *Odiseea*, unde el îl întîmpină pe Odiseu, cînd acesta — profund turburat — se duce la Circe cu gîndul să-și salveze tovarășii prefăcuți de ea în porci: „. . . Dar tocmai cînd plecasem prin văile sfinte,/Cu gînd s-ajung la marele palat al *Circei*, *vestita vrăjitoare*/, Mă-ntîmpină, în drumul meu spre palat,/ Hermes cel cu varga de aur, asemenea unui bărbat tînăr,/ Cu barba abia mijindu-i, a cărui tinerețe era fermecătoare . . ."[782] Zeul, după ce mai întîi îl mustră pentru imprudența lui, care-l ducea la pieire sigură, îi promite apoi să-l ajute ca să iasă cu bine din impas: „. . . Dar las' c-am să te izbăvesc eu de nenorociri și-am să te scap;/ Na, avînd acest leac minunat, care-ți va feri capul de ziua cea rea,/ Du-te la palatele Circei . . ."[783] Și-n adevăr, Hermes îl înarmează pe Odiseu cu o buruiană de vrajă, care avea să-i dea puterea de-a rezista la toate farmecele Circei: „. . . Vorbind dar așa, Omorîtorul lui Argus mi-a dat o iarbă de leac,/ Smulgînd-o din pămînt și mi-a arătat felul ei:/ Era neagră la rădăcină, iar floarea asemenea laptelui/ Și zeii îi zic moly . . ."[784] Apoi, după ce-l povățuiește pe Odiseu cum să se poarte cu temuta vrăjitoare, spre a o supune voinței sale, Hermes dispare. În fine, asistăm la proba virtuților ierbii înmînate eroului de către zeu. Poetul îi pune oarecum față-n față pe cei doi vrăjitori. Conflictul între ei se rezolvă prin lupta ce se va da între farmecele Circei și contra-farmecele lui Hermes. Care pe care? Și, precum am arătat aiurea, Circe — acționînd magic asupra lui Odiseu exact la fel, ca și asupra cetei de greci pe care-i prefăcuse în porci — nu izbutește să-l metamorfozeze și pe el. Vrăjile ei nu se lipesc nicidecum de dînsul, ceea ce o face să exclame profund uimită: „. . . Mă prinde mirarea că, după ce-ai băut aceste farmece, n-ai fost deloc vrăjit!/ În adevăr, asemenea farmece nu le-a suferit nici un alt bărbat,/Care le-ar fi băut și le-ar fi trecut prin gardul dinților! . . ."[785] Așadar, contra-farmecele lui Hermes au fost în stare să anihileze puterea vrăjilor Circei, care se bucura, la antici, de faima unei vrăjitoare inegalabile. Am văzut că într-un pasaj mai sus citat, din această epopee, este calificată drept πολυφαρμακος, epitet cu accepțiune superlativă.[787] Ce altă dovadă poate fi mai elocventă decît aceasta, pe care ne-o oferă *Odiseea*, că Hermes trecea în antichitate drept cel mai iscusit vrăjitor, care depășea tot ceea ce se putea imagina în materie de vrăjitorie, nu numai în lumea muritorilor, dar și la zei? Căci Circe, pe care a înfruntat-o și a biruit-o în arta vrăjitului, era și ea

zeiță. A fi mai mare magician decât însăși Circe, reprezintă, desigur, un apogeu în această artă. Nu este de mirare deci că Hermes, specializat între divinitățile grecești antice mai mult decât orice alt zeu sau zeiță în rolul de purtător al caduceului, a ajuns, datorită lui, în cea mai mare parte, să fie considerat de către poporul grec „căpetenia tuturor vrăjitorilor“ [788] și implicit protectorul acestora. Evident însă, feluritele vrăji și minuni, pe care credințele populare le puneau pe seama lui Hermes, puteau fi săvârșite de acesta numai cu ajutorul caduceului, nelipsit aproape niciodată din mîna lui. Astfel, avem a face aici cu apoteoza vrăjitoriei în persoana lui Hermes-Mercur : se transpune prin urmare pe plan divin ceea ce avea loc pe pămînt, nu numai la purtătorii caduceului, ci în general ca mînuitorii baghetei magice sau ai toiagului fermecat.

Și acum, trecînd la toiagul „colinda“ al colindătorilor români din sud-vestul țării, motivul figurației sale — precum s-a văzut la descrierea lui — este serpentina, fie că aceasta e alcătuită din două fîșii spirale de culori contrastante, care ondulează regulat în jurul bățului, intretăindu-se la intervale egale, fie că se reduce la o singură fîșie spirală, care face același ocol ondulator pe toiag, într-o perfectă simetrie. Acest motiv plastic însă reproduce întocmai motivul principal din figurația caduceului. E ceea ce ne-a făcut dintru început să bănuim raporturi de ordin genetic între toiagul românesc „colinda“ și caduceu. Dar aceasta, poate, încă nu ne-ar fi dat dreptul la o identificare a „colindei“ cu caduceul. Dacă însă pe lîngă identitatea emblematică dintre toiagul românesc și caduceul greco-roman, mai avem în vedere și faptul uimitor al identității de misiune la purtătorii acestor toiege cu caracter ritual și anume că și anticii χήρυχες sau „caduceatores“, ca și colindătorii români erau vestitori, adică mesageri — indiferent de mesajul special pe care-l comunicau unii și ceilalți — atunci identificarea toiagului „colinda“ cu caduceul ne apare cu atît mai justificată. În adevăr, dacă purtătorii caduceului aveau, la antici, misiunea de soli ai prieteniei, de vestitori ai păcii (iar alteori de vestitori ai tranzacțiilor comerciale și ai mărfurilor oferite spre vînzare, în piețele publice), colindătorii români, adică purtătorii „colindei“ erau și ei, pe de o parte, vestitorii unei mari sărbători — în special ai Anului Nou — iar pe de alta, vestitorii norocului și fericirii, ai bogăției și sănătății, pe care ei, anunțîndu-le, pretindeau totodată că le și aduc cu dînșii la casele gazdelor colindate, în acel moment decisiv de început al unei noi perioade. Într-o asemenea misiune, pe care o îndeplineau în mod solemn, colindătorii români au ca semn distinctiv, ce-i îndreptățește la executarea datinei lor, toiagul denumit „colinda“, după cum mesagerii antici aveau în mîna lor caduceul. Această identitate de misiune la solii și crainicii anticilor, ca și la vechii colindători ai romani-

tății din sud-estul Europei, a făcut ca ultimii să-și însușească și ei emblema de vestitori ai caduceului, plasînd-o pe toiagele lor în modul în care le va fi fost mai comod, pînă în cele din urmă ea s-a fixat definitiv sub aspectul serpentinei-șablon, așa cum am descris-o la locul cuvenit. E foarte probabil că, la-nceput, la ramura romanității orientale, din care avea să ia naștere poporul român, toți colindătorii vor fi purtat toiege marcate cu acea figurație comună și caduceului, de la care o împrumutase. Cu timpul însă, în urma răspîndirii proto-românilor pe spații foarte întinse, o mare parte din ei au pierdut, în datina colindatului, uzul toiagului emblematic cu motivul serpentinei, rămînînd cu toiagul simplu, lipsit de orice ornamentare. Acest uz însă s-a salvat în partea unde procesul romanizării era cel mai activ și mai viguros din toată vechea Dacie. Așa ne explicăm noi faptul folcloric că toiagul „colinda“, cu figurația care-l caracterizează, ne este atestat numai pe teritoriul sud-vestic al României și în regiunile limitrofe de la sud de Dunăre. Aici, ca într-o enclavă de izolare, el ni s-a păstrat nealterat pînă-n zilele noastre.

Dar, ca o consecință logică a identificării toiagului românesc „colinda“ cu caduceul, se impune să acceptăm de asemenea filiațiunea genetică a aceleiași „colinda“ cu bagheta magică sau cu toiagul fermecat, de vreme ce, cu privire la caduceu, am constatat că el nu este decît doar o variantă, specializată într-o anumită funcție, a străvechii baghete folclorice contaminate cu toiagul fermecat. Astfel deci, toată demonstrația noastră referitoare la geneza caduceului din bagheta magică rămîne valabilă în bună parte și pentru geneza toiagului „colinda“, în care s-a conservat, la români, un ultim vestigiu, încă viu, al caduceului antic și implicit al baghetei magice.

Așadar, ultima concluzie la care ajungem e că în toiagul ritual „colinda“ al colindătorilor noștri se continuă pînă azi, sub o formă românească, tradiția caduceului și că acest toiag se-ncadrează, ca și caduceul anticilor, în sfera largă, universală a baghetei magice și a toiagului fermecat, ca niște variante ale lor cu funcții limitate.

*

Pentru stabilirea acestor rezultate, a fost necesar să detașăm caduceul greco-roman din cadrul strict mitologic, în care se află situat de tradiția cultă a antichității, spre a-l plasa sub un alt unghi, ca să-l putem privi dintr-o altă perspectivă și anume, din perspectiva folclorului. În acest scop, am căutat să-l scuturăm de toate aluviunile survenite în cursul îndelungatei sale evoluții și să scrutăm fenomenul genezei caduceului în esența lui, redîndu-l sursei folclorice, unde i-am descoperit intime aderențe cu bagheta magică și cu toiagul fermecat. A trebuit deci să facem o largă incursiune în adîncurile creației populare, cu deosebire la națiunile Europei. Astfel, am cercetat cu atenție — acolo unde le-am

putut găsi — vestigiile ce ni s-au păstrat din străvechiul izvor mistic al variatelor credințe în legătură cu atributele caduceului, conexîndu-le cu atributele baghetei magice și cu cele ale toiagului românesc „colinda". Examinînd, în paralelă, aceste atribute — la antici, iar apoi peste milenii, la moderni — am remarcat că independent de faptul că, în decursul timpului, caduceul a suferit adaptări la finalități cu totul diferite de cele primordiale, el a rămas totuși mereu un produs al folclorului, prin ceea ce atributele sale aveau mai caracteristic.

Procedeul de care am făcut uz în studiul nostru ar putea fi numit *demitologizare*, fiindcă am pogorît simbolul antic în lumea pămînteană din lumea zeilor, unde-l întronase o tradiție susținută mai mult de fantezia unor factori culți — religioși, ca și laici — decît de credințe spontane ale poporului, deși acestea nici ele n-au lipsit vreodată din semnificațiile caduceului. Așadar, în scopul descoperirii adevăratei obîrșii a caduceului, am recurs la demitologizare; nu însă la demitizare! Aceasta ar fi fost inadmisibil, căci mitul a fraternizat din veac cu elementul magic, prezidînd amîndouă, simbiotic, la nașterea baghetei fermecate și implicit la nașterea caduceului. Sfera mitică i-a fost baghetei și toiagului mereu familiară și din ea poporul a puizat copios — ori de cîte ori împrejurări favorabile i-au permis aceasta — impregnînd cu miracol și feeric efectele menționatelor obiecte magice, din care s-au desprins caduceul antic și derivatul său românesc „colinda". Așa se explică de ce, pentru a ilustra prin fapte concrete miraculoasele realizări ale baghetei și, paralel, pe cele ale caduceului, noi ne-am adresat aproape în permanență mitului, adică basmelor și legendelor.

În concluzie, dacă aruncăm o privire generală asupra tuturor celor mai sus expuse, constatăm cu surprindere — ca un prim rezultat pozitiv, care se desprinde din cercetarea noastră — următoarele: *nu există miracol, pe care să-l aflăm atestat la antici că este realizat prin acțiunea caduceului și care să nu-și afle un corespondent, de cele mai multe ori perfect identic, printre miracolele săvîrșite cu bagheta magică sau cu toiagul fermecat, în cadrul folclorului universal al tuturor timpurilor!* Desigur, nu chiar toate proprietățile mistice atribuite baghetei magice sau toiagului vrăjit — în folclorul popoarelor moderne, ca și al celor antice — pot fi recunoscute între virtuțile anticului caduceu, pentru a fi identificate cu ele. Noi însă — în urma examinării documentelor folclorice prezentate, paralel cu cele arheologice de esență mitologică, dar nu mai puțin și paleoetnografică — nu avem nici o îndoială că dacă am cunoaște mai multe izvoare antice cu supraviețuiri folclorice referitoare la caduceu, i-am putea descoperi acestuia și alte însușiri miraculoase, care, probabil, ar fi identificabile cu cele ale baghetei sau ale toiagului. Totuși, acelea pe care le-am relatat le socotim mai mult decît satisfăcătoare, pentru a fi demonstrat în mod peremptoriu că *bagheta magică — iar, foarte adesea, și toiagul vrăjit*

— *este tot una cu caduceul greco-roman și că în caduceu sau χηρύχειον, nu trebuie să vedem decît o variantă a baghetei folclorice.* Iar numele χηρύχειον, care i-a venit de la o anumită funcție socială, este departe de a acoperi toate funcțiile relatate de noi pe seama caduceului. În adevăr, el reprezintă o limitare excesivă a potențialului magic al baghetei, care este redus, prin această denumire, la un singur atribut principal: acela al rolului de mesager, pe care-l are purtătorul caduceului. Toată documentarea de care ne-am folosit — atît pe plan arheologic, cît și pe plan folcloric — precum și toată argumentația noastră pe baza ei, converge către țelul ce ne-am propus de a demonstra obîrșia caduceului în acea vărguță cu caracter eminamente mistic, căreia credințele popoarelor i-au atribuit din cele mai vechi timpuri o extraordinară putere de vrajă, spre a săvîrși tot felul de miracole și spre a dezvălui tot felul de mistere, impenetrabile pentru ochiul și mintea omului.

Elementul fundamental, în caduceu, rămîne deci varga simplă, cea consacrată ca nuielușă magică. Și către ea ne-am îndreptat toată atenția, în năzuința de a ajunge la originile caduceului. Această nuielușă — precum am arătat în chip detaliat la locurile cuvenite — nu prezenta, inițial, în unele cazuri altă complicație, decît bifurcarea naturală la capătul superior, prin creșterea a două mlădițe gemene, care porneau din el și cărora li se conferea o anumită semnificație mistică. S-ar părea că de aici trebuie plecat — ca de la o primă etapă — pentru a urmări lungul drum al evoluției caduceului. Figurația de diferite aspecte, ce s-a aplicat de la o vreme pe nuielușă, spre a o transforma în caduceu, — dîndu-i finalități precise, ca cele relatate, și marcînd-o cu caracter de emblemă — are, evident, foarte strînse aderențe cu unele concepții religioase, la care ne-am referit pe parcursul expunerii noastre. Totuși însă, obiectul emblematic rezultat — caduceul — a continuat să se resimtă de magismul primordial al baghetei mame, pe care acesta l-a impregnat puternic temei plastice anexe în toate devenirile ei. Dovada cea mai concludentă despre originea caduceului lui Hermes-Mercur în bagheta magică și într-o oarecare măsură și în toiagul fermecat, o constituie, după noi, tocmai faptul că — după ce s-a creat și s-a statornicit temeinic tradiția religioasă, care atribuia menționatului zeu caduceul ca o insignă specifică misiunii sale de curier al Olimpului — acest obiect, cu semnificație specială de emblemă, nu s-a mărginit totuși la rolul de simplu simbol al respectivei funcții divine, ci el a păstrat mai departe, în stare latentă, vechile sale proprietăți mistice, atestate de folclorul tuturor popoarelor Europei drept tipice pentru bagheta magică. În adevăr, aceste proprietăți răbufnesc

foarte adesea, ieşind la lumină. Astfel, precum am arătat cu numeroase probe concrete, Hermes-Mercur, purtătorul caduceului, săvîrşeşte cu el variate miracole, care, pe teren folcloric — adică în mitul extramitologic — se săvîrşesc numai cu bagheta magică, iar uneori cu toiagul fermecat. Prin urmare, *în ciuda specializării la care a fost supus*, în devenirea lui — vrem să spunem, în ciuda circumscrierii sale restrictive în sfera unui rol unic — *caduceul n-a încetat niciodată de a purta în el, virtual, toate proprietăţile mistice ale vărguţei magice, din care s-a detaşat.*

NOTE

1. Din marele număr al variantelor de tip arhaic, pe care le-am examinat, vom cita numai o parte. Începem cu una din cele mai vechi şi anume, cu un celebru relief în marmură din insula Samothrake, conservat la muzeul Louvre, care reprezintă o scenă homerică: aici, în spatele lui Agamemnon, care şade pe scaun, stau în picioare crainicul Talthybios, cu caduceul, iar în urma lui, Epeios. Crainicul ţine în mîna dreaptă în poziţie verticală — caduceul, al cărui capăt inferior e în dreptul brîului, iar cel superior în dreptul capului eroului. — Overbeck, GGr. PI, p. 98 fig. 11 (cf şi Roscher, ALGRM I_1 col. 97; Dar. — Sagl. I_1, p. 129 fig. 171); Baumeister, Bilder, p. 78 fig. 226; idem, ibid, p. 86 fig. 240; ib., p. 97 fig. 259; ib. p. 100 fig. 264; Rein, Rép. RI, p. 139 fig. 2; p. 140 fig. 1 şi 2; II, p. 107 fig. 5; p. 480 fig. 3; Rein. Rép.V I, p.70 fig. 2; Dar. — Sagl., DAGR III_2, p, 1803 fig. 4934; p. 1806 fig. 4936; p. 1810 fig. 4941; p. 1811 fig. 4944; p. 1812 fig. 4946; p. 1813 fig. 4948; p. 1815 fig. 4953; Roscher, ALGRM I_2, Col. 2413, 2416; III_1, col. 1610, 1615, 1619; Rein Rép. V I, p. 129 fig. 1; p. 134 col. 3,4,5; p. 151 fig. 1; p. 157 fig. 1; p. 158; p. 159 fig. 2; p. 246, p. 278; p. 416 fig. 3; II, p. 46 fig. 7; p. 121 fig. 1, 4, 5; 276 fig. 1; 279 fig.4; Decharme, MGA, p. 155 fig. 39.

2. Decharme, MGA, p. 162 fig. 42; Rein., Rép. S I, p. 66 pl. 174 — fig. 14; ibid., p. 160 pl. 316 — fig. 1542; II 1, p. 166 — fig. 6; Rein Rép. R II, p. 158 — fig.7; ibid., p. 255 — fig. 1; ib., p. 347 — fig.1; ib., p. 351 — fig. 3; Dumont-Chaplain, Les céramiques II, pl. suppl.A; Dar. — Sagl., DAGR III_2, p. 1813 — fig. 4950; ibid., p. 1819 — fig. 4961; EI VII, p. 248 (după Furtwängler — Reichold, *Griech. Vasenmalerei*).

3. Cităm mai întîi exemplare de caduceu, a căror baghetă străbate diametral numai cercul inferior: cf. Baum., Bilder, p. 51 — fig. 147; Rein. Rép. $S.II_1$, p. 165 — fig. 3. Iată acum şi exemplare, la care sînt străbătute diametral ambele cercuri. Şi trebuie să specificăm că există variante, la care, capătul superior al baghetei, uşor bombat de obicei, rămîne în interiorul încolăciturii, aşa încît capetele şerpilor se-ntîlnesc deasupra lui: cf. Rein., *Rép, S I*, p. 369 pl. 666 D — fig. 1512 D.

Există însă şi variante, la care capătul de sus al baghetei caduceului străbate complet încolăcitura superioară, ieşind puţin în afară şi depăşind corpurile şerpilor: cf. Rein. *Rép.S* I, p. 90 pl. 202 — fig. 100; ibid., p. 362 pl. 656 — fig. 1511 A.

Sînt altele de asemenea la care capătul baghetei, ieșind în afara încolăciturii superioare se ridică cu mult deasupra capetelor șerpilor: cf. de ex. Roscher, ALGRM III_1, col. 1622; Rein. *Rép. S* I, p. 366 pl. 664 — fig. 1538.

4. Rein., *Rép.S.* I, p. 160, pl. 316 — fig. 1544; ibid., p. 362 pl. 656: — fig. 1510, 1529; ib., p. 363: pl. 657 — fig. 1512 și 1513, pl. 658 — fig. 1527; ib. p. 364; pl. 659 — fig. 1517, pl. 660 — fig. 1517A și 1520; id. p. 366: pl. 663 — fig. 1530; pl. 664 — fig. 1538 și 1539; id., p. 369 pl. 666 D — fig. 1512; Rein., *Rép. S.* II_1, p. 150 — fig. 2; *ibid.* p. 153 — fig. 1; *ib.*, p. 156 — fig. 6; *ib.*, p. 166 — fig. 8;

Rein., *Rép. S.* II_2, p. 790 — fig. 5;

Rein., *Rép.S.* III, p. 41 — fig. 6; ibid., p. 240 — fig. 7.

5. Rein., *Rép. R.*I, p. 68 pl. II — fig. 1;

Rein., *Rép.R.* II, p. 30 — fig. 1;

Rein., *Rép.S.* I, p. 362 pl. 653 — fig. 1506A;

ibid, p. 366 pl. 663 — fig. 1535; ib., p. 554 pl. 901 — fig. 2302; Rein. *Rép.S.* II , p. 149 — fig. 1,4; *ibid.*, p. 154 — fig. 4; *ib.*, p. 157 — fig. 4; *ib.*, p. 164 — fig. 4; *ib.*, p. 165 — fig. 2,3; *ib.* p. 171; *ib.*, p. 173 — fig. 5; Rein, *Rép. S.* II , p. 790 — fig. 4; *Rép.S.* III, p. 43 — fig. 8; *ib.*, p. 45 — fig. 2; *ib.*, p. 49 — fig. 9; *ib.*, p. 242 — fig. 4,9.

6. Rein,. *Rép. S.* I, p. 365 pl. 661 — fig. 1529A.

7. Tot ca excepționale trebuie considerate și exemplarele de caduceu alcătuite dintr-o baghetă al cărei capăt superior se termină în chip de aripi, ce par a se fi contopit cu încolăcirea deschisă: Rein., *Rep. S.* I., p. 370 pl. 666F — fig. 1512B; cf. Rein., *Rép.S.* II_2, p. 790 — fig. 6.

8. Rein. *Rép. S.* I, p. 370 pl. 666F — fig. 1512B.

9. Rein. *Rép.S.* II_1, p. 158 — fig. 3; Rein *Rép.S.* III, p. 42 — fig. 6.

10. Cf. Rein. *Rép.S.* III, p. 49 — fig. 4.

11. Amintim aici de asemenea că într-o reprezentare plastică Hermes apare călare pe un monstru, care e o contaminație stranie între balaur și berbece (un alt atribut al acestui zeu). Cf. Rein. *Rép.S.* II_1, p. 172 — fig. 6.

12. Cf. Rien *Rép.S.*I. p. 554 pl. 901 — fig. 2302. Rein. *Rép.S.* I, p. 160 pl. 316 — fig. 1542; *ibid.*, p. 362 pl. 653 — fig. 1506 A și pl. 656 — fig. 1511A; *ib.* p. 365 pl. 661 — fig. 1529A; *ib.*, p. 369 pl. 666D — fig. 1521D; *ib.*, p. 370 — pl. 666F — fig. 1512B;, Rein. *Rép.S.* II_1, p. 149 — fig. 4; *ibid.*, p. 150 — fig. 1; *ib.*, p. 154 — fig. 8; *ib.*, p. 156 — fig. 2,4; *ib.*, p. 157 — fig. 4, 5, 6; *ib.*, p. 158, fig. 2; *ib.*, p. 159 — fig. 7, *ib.*, 160, fig. 5; *ib.*, p. 161 — fig. 10; *ib.*, p. 165 — fig. 2,3; *ib.*, p. 167 — fig. 7; *ib.*, p. 171; *ib.*, p. 174 — fig. 4,7; *ib.*, p. 175 — fig. 1 și 2; Rein. *Rép.S.* II_2 p. 790 — fig. 4,6; Rein. *Rep.S.* III, p. 42 — fig. 8; *ib.*, p. 45 — fig. 1; *ib.*, p. 48 — fig. 6; *ib.*, p. 49 — fig. 9; *ib.*, p. 51 — fig.4; *ib.*, p. 53 — fig. 5; Rein. *Rép.R.* I, p. 68, pl. 1, fig. 3 și pl. II — fig. 1; Rein. *Rép.R.* II, p. 30 — fig. 1; *ib.*, p. 225 — fig. 1; *ib.*, p. 305 — fig. 2,3; *ib.*, p. 480; fig. 3; *ib.*, p. 528—fig.3; Rein. *Rép.R.* III, p. 526 —fig. 4.

13. Odobescu, *Le trésor de Pietroasa*, cf. și Rein., *Rép.R.* II, p. 159

Cf. și Rein. *Rép.R.* II, p. 159.

14. Publicat la 1820 în Amalthea I, 104 sqq, ca supliment (Beilage) la un articol al său, care apăruse anterior în *Grubers mythologisches Wörterbuch*, Theil II, 374 sqq

15. Plinius, NH, lib. XXIX cap.12.

16. τιμᾶσυαι δύπ' αὐτοῦ μαλιστα πάντων τόν 'Ερμῆν διαφόρον φύσει μεχορηγημέυου..." — Διοδ. Σιμελ., Βιβλ. ἱκτ. I, 16.

17. ἱερογραμματεύς.

18. ἅπαντ' αὐτῶ προσαυαηοι υοῦσθαι καί μάλιστα χρῆσθαι τῆ τόυτου συμβουλία..." — *Ibidem.*

19. „... ταύτη μέυ παρακαιαστῆυαι σύμβουλον τόν 'Ερμῆυ, δια το φρουήσει τοῦτου διαφέρειυ τῶυ ἄλλωυ φίλωυ..." — *Ibid.* I 17.

20. Apul., *Met.* lib. XI, cap. 10.

21. *Ibidem.*

22. Mcr. *Saturnalia*, lib. I cap. 19, § 16.

23. *Ibid.*, § 17.

24. *Ibid.* § 18.

25. De pe o stelă de bazalt de la Marach — cf. Perrot-Chipiez, *Hist. de l'art*, IV, p. 557 fig. 281.

26. Relatată de către De White-Lenormant, *Monuments céramographiques* III, pl. 36a.

27. D'Alviella, MS, p. 286 fig. 114 a și b.

28. Cf. basorelieful de la Doghanluderesi — Perrot-Chipiez, *Hist. de l'art* IV, 722 fig. 353.

29. Cf. basoreliefurile de la Iasili-Kaia op. Perrot-Chipiez, *Hist. de l'art* IV, p. 624 pl. VIII; cf. și *ibid.*, p. 631 fig. 312; p. 637 fig. 313.

30. Referitor la simbolul sculptat în basorelief, de forma , pe blocul de piatră paralelipipedic, care formează pragul de sus al porții de la Aseli-Kioi — deși, în adevăr, seamănă cu un caduceu vgr. de tipul arhaic — credem că el reprezintă mai degrabă un cleşte, întrucît tot acolo, printre celelalte simboluri, mai figurează o unealtă: brăzdarul plugului. Însuși Perrot ezită între caduceu și cleşte spunînd despre simbolul în chestiune că „ressemble un peu pour à ce que l'on a pris ici pour un caducée ou pour des tenailles" (Perrot-Chipiez, *Hist. de l'art* IV, p. 546, fig. 274).

31. Cf. mai sus.

32. *Amalthea*, I, 108.

33. *Ibid.*, 112.

34. *Phil.* I, p. 512.

35. Iată cît de categoric se exprimă Preller cu privire la caracterul deosebit de specific pentru tema caduceului și la rolul de importanță decisivă, pe care l-a avut nodul dublu în crearea ei: „. . . Und überall ist sonst der Knoten so sehr das charakteristiche dieses Stabes, dass dieser auch die ideale Hauptsache seiner Symbolik sein wird, der bildliche Grundgedanke derselben, welchen ich zugleich für das eigentliche αἴτιον die schöpferische Ursache des ganzen Hermesstabes ansehe . . ."- — Phil. I, 513.

36. ἱκετηρία

37. Böttiger, punînd în legătură acest epitet cu apelativul neutru τριπέτηλον, sinonimul lui τρίφυλλον, care înseamnă „trifoi", îl interpretează drept simbol

al norocului la creşterea vitelor, al bogăţiei în turme, ceea ce ni se pare foarte puţin probabil. (*Amalthea* I, 107). Ilgen, înainte de Böttiger — în comentarul său la imnul aşa-zis homeric închinat lui Hermes (Hom. *Hymn.*, 472) — înţelege şi el prin τριπέτηλος „cea cu trei frunze", orientîndu-se după toiagul profetesei Casandra, care era împodobit cu trei frunze (Aisch., Agam. v. 1276). El vede în acest epitet un simbol care se raportă la cele trei regiuni — cerul, pămîntul şi infernul — pe unde îşi exercita Hermes multipla sa activitate. E o interpretare, care a fost în general acceptată de către mitologi. (Cf. Amalthea I, 107; Phil. I, 516, 518—9.)

38. πέτηλα σταχύων — Scut. Herc. 289.

39. „dreisprossige Ruthe".

40. Preller — *Phil.* I, 516, 518—9.

41. Cf. de ex. *Phil.* I, 513.

42. Deoarece nu-l citează.

43. Sic. Forma ionică însă, aceea care figurează în imnul consacrat lui Hermes — atribuit lui Homer — este τριπέτηλος.

44. Goblet d'Alviella, MS, p. 281.

45. *Ibid.*

46. Cf. Perrot-Chipiez, . . . III, p. 463.

47. Aluzie umoristică la calitatea de tîlhar neîntrecut, atribuită zeului Hermes, care tocmai de aceea era cultivat, la greci, şi ca patron al hoţilor.

48. *Ibidem.*

49. *Ibid.* p. 283.

50. *Ibid.* p. 284.

51. Hipoc. < Kadmos.

52. Cum îi zice d'Alviella.

53. Cum îi zice Preller — cf. mai sus.

54. Rein. *Rép.S.* I, p. 161 pl. 317, fig. 1546 (Louvre).

55. Scena pictată pe această placă reprezintă un car tras de doi cai, în care Poseidon — stînd alături de Amphitrite — mînă caii; iar în urma lor figurează Hermes ţinînd în mîna dreaptă caduceul cu motivul trifoiului în dublu exemplar. (Perrot-Chipiez, *Hist. de l'art* IX, p. 239 fig. 100)

56. Rein. *Rép.S.* II ,p. 155, fig. 4.

57. *Ibid.*, p. 158, fig. 6.

58. Cf. Bruchmann, *Ep. deorum* — Suppl. I (la Roscher ALGRM), p. 110.

59. Cf. D'Alviella, MS, p. 291, fig. 118c.

60. *Ibid.*, fig. 118 a, b.

61. *Ibid.*, p. 291.

62. Cf. *Amalthea* I, Taf. II, fig. no. 1, 2 şi 4.

63. G. F. Grotefend, *Persische Ikonographie auf babylonischen u. ägiptischen Kunstwerken — Amalthea* I, p. 102—103. Cf. şi figurile de pe pl. II, no.4 şi 5.

64. D'Alviella, MS, p. 291, fig. 119 b,c.

65. *Ibid.*, fig. 119a.

66. *Ibid.*, p. 292.

67. Oesterm., *De praeconibus Graecorum*, p. 21.

68. *Ibid* p. 22.

69 „. . . iar tu, o Hermes, vestește strigînd . . .! "Cf. Lucian. În limba veche greacă e utilizat însă aici verbul κηρύπω — adică termenul folcloric din marea familie a lui κῆρυξ și κηρύχειον.

70. Relatăm cîteva locuri din Virgiliu, citînd numai partea care o ilustrează pe zeița curcubeului:" . . . Înrourata Iris așadar se coboară în zbor însemnînd pe cer cu aripile ei aurii, în fața soarelui, mii de culori felurite . . ." *Aen* IV, 700—2; sau „. . . acea fecioară [= Iris] străbătînd iute drumul prin arcul cu mii de culori, a coborît în fugă pe cărare fără a fi văzută de nimeni . . ." *Aen.*V, 609—10; sau: „. . . A zis și s-a înălțat la cer, în zbor egal, și în fuga ei a tăiat un arc uriaș sub nouri..." Aen. IX, 14—5. Iată și un loc din Ovidiu, unde poetul ilustrează în persoana zeiței Iris atît curcubeul, cît și ploile: „. . . Mesagera Junonei, gătită-n fel de fel de culori absoarbe apele și le aduce ca hrană norilor . . ." Met. I, 270—1. La greci numai în mod excepțional ne este atestată în ipostazul de aducătoare a vîntului și a ploii — cf. Tzetzes:: Ιρις δ'ἐκ πελαγους ἄνεμον φέρει ἢ μέγν ομβρον—ap. Matranga, Anecd. Graec., I, 210.

71. „. . . Iar părintele Zeus, cum le-a zărit [pe Hera și Athena] de pe Ida, mîniatu-s-a groaznic./ El a grăbit-o pe Iris, cea cu aripi de aur, care poartă veștile:/ Du-te îndată, Iris tu cea rapidă; întoarce le-napoi . . ." Il. VIII, 397-9. Iar mai departe, în aceeași rapsodie:" „. . . Grăbitu-s-a Iris purtătoarea de vești, cea iute ca vîntul / Și s-a coborît din munții Ida pînă la marele Olimp. / Întîmpinîndu-le la primele porți ale Olimpului cel cu văi multe,/ Ea le-a oprit [pe cele două zeițe] și le-a spus cuvîntul lui Zeus . . . „*Iliada* VIII, 409—12. Sau: „. . . Dar mai întîi el a poruncit zeiței Iris cea cu aripi de aur s-o cheme/Pe Demetra, care are mîndre cosițe și chip fermecător./ Așa a zis, iar ea s-a supus lui Zeus / Celui învăluit în nori negri. . ." H. Cer. 315—318.

Apoi, în continuare: . . . „. . .A aflat-o pe Demetra cea cu văl cernit în templu / Și strigînd-o i-a spus înaripate cuvinte/—Demetra, te cheamă părintele Zeus, cunoscătorul celor nepieritoare,/ Ca să vii la adunările zeilor nemuritori . . ." H. Cer. 320—323.

72. „. . . Atunci atotputernica Junona, înduioșîndu-se de durerea îndelungată [a Didonei]/ Și de agonia ei grea, a trimis-o pe Iris din Olimp . . ." Virgiliu, *Aen.* IV, 693—4. Sau: „Junona fiica lui Saturn a trimis-o din cer pe Iris/ La corăbiile troienilor..." *ibid.* V, 606—7. Sau: „Junona fiica lui Saturn a trimis-o din cer/ La Turnus pe cutezătoarea Iris . . ." Ib. IX, 2—3.

Iar Ovidiu, în pasajul mai sus-citat, o numește pe Iris de-a dreptul „nuntia Junonis" Ovidiu, *Met.* I, 270.

73. „. . . Ele [Diona, Rhea, Ichnaea, Themis și Amphitrite] au trimis-o mai înainte pe Iris, din insula cu case frumoase/ Ca s-o aducă pe Ilithia, făgăduindu-i o

salbă mare/ De nouă coţi, împletită cu fire de aur . . . H. "Ap. 102–104. Şi mai departe:

„. . . Apoi, cînd a auzit aceasta Iris cea iute şi sprintenă ca vîntul, a plecat alergînd. . ." H. Ap. 107–108.

74. Cf. Fried., *De iride dea*, pp. 14, 18.

75. Pe un vas de la Vuci — reprezentînd plecarea lui Achille la luptă împotriva troienilor, spre a răzbuna moartea lui Patrocle — Iris ţine într-o mînă o floare, iar în alta caduceul. Nu poate fi îndoială asupra identităţii ei, căci artistul a scris în dreptul zeiţei numele *Iris*. — Fried., De Iride dea, p. 14. Apoi, acelaşi autor ne relatează o întreagă serie de picturi pe vase, unde figurează zeiţa Iris — aproape pretutinden avînd aripi — cu caduceul în mînă: cf. ibid., pp. 17–18, 20–24.

76. *De Iride dea* pp. 21, 23, 24.

77. Asupra funcţiei zeiţei Iris de mesageră a zeilor Olimpului, precum şi asupra caduceului pe care-l poartă în această calitate şi care ne permite s-o identificăm între celelalte zeiţe — cf. şi Roscher, ALGRM s.v. Iris (articolul lui Max. Mayer); H. Bergsted, *Studia archeologica* — com. Acad. Upsalae, 1881.

78. Kieseritzky, *Nike*, p. 41.

79. Aşa, de exemplu — precum se vede în diferite scene olimpice, reprezentate pe vase — Nike are în mîna stîngă caduceul, pe cînd cu dreapta ţine o cană, turnînd din ea nectar în cupa lui Zeus, care şade pe tron (Kiseritzky, *Nike*, p. 22–23); sau, exact în aceeaşi situaţie, ea toarnă nectar lui Poseidon (ibid.p.23) ori lui Apollo Kitaroedul. (*Ibid.* p. 23 — cf. şi p. 12B § 6). În citatele scene, ea stă în picioare; însă alteori planează în văzduh cu aripile întinse, ţinînd la fel în mîna dreaptă caduceul, iar în mîna stîngă cana cu nectar sau vin. *(ibid.*, p. 13B,§8). Într-o altă scenă o vedem în picioare cu caduceul în stînga, iar cu mîna dreaptă întinzînd un coif unui bărbat tînăr (*ibid.* p. 13B § 10). Uneori însă o aflăm şi numai cu caduceul, fără să mai poarte şi cana de paharnic divin (cf. *ilid.*, p. 25). Cum era şi natural pentru zeiţa Victoriei, dintre divinităţile de prestigiu ale Olimpului, Nike o cultivă cu prioritate pe Athena, slujind-o şi însoţind-o în diferitele sale întreprinderi războinice. De aceea, pe terenul reprezentărilor plastice, o întîlnim frecvent în societatea ei (cf. *ibid.* p. 41).

80. *Ibid.* p. 35

81. Cf. şi Fried., *De iride dea*, pp. 11–14.

81. Cf. Fried., *De iride dea*, p. 13.

83. „κηρυκειον χρυσοῦν" — cf. Athen., *Deipnosoph.* lib.V, p. 198.

84. „Îţi dau o prea frumoasă nuieluşă de aur . . ." — Hymn.hom. II, v. 529–30.

85. Lucian, *Deor. dial.* VIII, 4.

86. Eu i-am dat-o ca să-i fie jucărie. — ibid.

87. „*Juppiter t adidit ei* [Mercurio] *virgam caduceam.*" *Mythogr.* 1, 119—ap, Thes. L. Lat. vol. III, col. 33.

88. „a apărut un caduceu aruncat la ţărm. Aşa s-a răspîndit vestea la ei că grecii au biruit în luptă, în Beoţia, oastea lui Mardonius." — Herodot, *Hist.* lib. IX, cap. 100.

89. Grimm, DM II, 815.
90. Cum numesc frecvent poeţii şi prozatorii elini caduceul.
91. *Ibid.* II, 815–6.
92. *Şez.* III, p. 68.
93. Din Moldova septentrională (fără indicarea localităţii) – cf. *Şez.* XV, p.9.
94. *Şez.* XII, 9. 195.
95. G. Dem. Teod., PPR, p. 377.
96. Cf. *Şez.* III (1894–5), p. 66–8.
97. *Şez.* VII, p. 90, nr. XIV.
98. Roşiorii de Vede, jud. Teleorman.
99. MF I_1, p. 592.
100. Strehaia, fostul jud. Mehedinţi.
101. „Pasăre albă, codalbă".
102. Cea de alun, fireşte.
103. Tăzl. CN VIII, p. 370.
104. G. Dem. Teod., PPR, p. 394.
105. Ceparii Bîrseşti, jud. Argeş.
106. *Şez.* VII, p. 89–90, nr. XII.
107. Tăzl. CN VIII, p. 367; cf. şi G. Dem. Teod., PPR, p. 396.
108. *Ibid.*
109. *Şez.* VII, p. 89. nr. XI.
110. *Şez.* XV, p.9.
111. Vălenii de Munte.
112. G. Dem. Teod., PPR, p. 393.
113. Drăgăneşti, jud. Teleorman.
114. MF I1 p. 593.
115 *Şez* XV, p.9.
116. Cf. *Şez.* I, p. 220; VII, p. 89, nr. XI; p. 90, nr. 13; Marian, DPR, p. 225; MF I2 p. 1580.
117. G. Dem. Teod., PPR, p. 394; Şez. XV, p.9.
118. Cf. Lupaşcu, *Med. bab.*, p. 34, nr. 36.
119. Bărbăteşti, jud. Vîlcea.
120. Cf. MF I_1, p. 617.
121. Marian, DPR, p. 350.
122. Cf. mai sus.
123. *Şez.* XV, p.9.
124. *Şez.* I (1892), p. 126 nr. 77.
125. FFr. III, p. 278.
126. *Ibid.*
127. *Ibid.* p. 387.
128. *Ibid.*
129. *Ibid.* III, p. 187.

130 *Ibid.*, p. 387.

131. *Ibid.* II, p. 422.

132. чаробни штап.

133. Чаик, СНП—СЕЗБ XLI, p. 459 (col. mssă III, b.nr.7).

134. «скочи у леску и улами млодицу, па стани те стојц...» — Чайк., СНП—СЕЗБ, XLI, p. 52 (b. nr. 17) r 95—6.

135. «он га ошине Лесковом младицом» — Ibid., p. 52 r. 100.

136. *Ibid.*, p. 52.

137. „začal ich mocne kropit' a šibat' a pri tom jednostajne volal: -Dajte mi moje!" Polivka, VLR, p. 168.

138. „Ale on na to nič nedba, len kropía šibe" – *Ibid.*, p. 169.

139. *Ibid.*, p. 171.

140. Sébillot, FFr., III, p. 383.

141. *Ibid.*

142. Sauvé, *FHVosges*, p. 201–2.2.

143. Sébillot, FFr, III, p. 134.

144. *Ibid.*, III, p. 421.

145. Sbiera, PPR, p. 40.

146. Sébillot, FFr., III, p. 387.

147. *Ibid.*, II, p. 274–5.

148. *Ibid.*, III, p. 387.

149. *Ibid.*, p. 386.

150. *Ibid.*

151. *Şez.* XV, p. 10.

152. Şi anume din Ostriţa.

153. El. Niculiţă-Vor., *Datinele* I, p. 801.

154. În satul Mihalcea.

155. El. Niculiţă-Vor., *op. cit.*, I, p. 801.

156 *Ibid.*, I, p. 801 (Broscăuţi).

157. Sébillot, FFr. III, p. 229.

158. *Ibid.*, p. 372, 439.

159. *Ibid.*, p. 372.

160. *Ibid.*, p. 229.

161. Care-şi are drept corespondent „borta vîntului" din basmele româneşti.

162. Sébillot, FFr., I, p. 367.

163. Séb., *Contes priv.*, p. 42.

164. Luzel, *Contes de la Basse Bretagne* I, p. 76; ap. Sébillot, FFr., II, 142.

165. Gorovei, *Credinţi şi superstiţii ale poporului român*, Bucureşti, Academia Română, 1915, p. 5, nr. 40.

166. *Ibid.*

167. Rhamnus cathartica.

168. Wutke, DGV, p. 109; Grimm, DM, II, p. 814.

169. Br. Grimm, Dwb. XIV_2, col. 2035.
170. Wuttke, DVG, p. 109.
171. Cf. J. Grimm, DM II, 814, 816; Br. Grimm, Dwb. XIV_1, 2036; Wuttke, DVG, 109.
172 „. . . sie (= die Haselrute, sau Kreuzdornrute) muss so stehn, dass Ost -u. Westsonne durch die *Twiele* scheint, sonst ist sie nicht gut . . ." J. Grimm, DM II, p. 814.
173. Cf. Wuttke, DVG, p. 109; J. Grimm, DM, II, 814.
174. DM II, p. 814.
175 Wuttke, DVG, p. 110.
176. Wuttke, DVG, p. 110; J. Grimm, DM, II, 816.
177. Cf. legenda *Die Haselrute* — Br. Grimm, KHM, p. 842—843.
178. Cf. Wuttke, DVG, p. 110; Grimm, DM II, p. 816.
179. „Jos se află tot ce-ţi puteai dori mai minunat: /o vărguţă de aur! /Cel ce i-a cunoscut tainele ar putea fi stăpîn/Pe tot pămîntul şi asupra oricărui om. . ." cf. *Das Niebelungenlied* — hgg. von Karl Bartsch, Leipzig, 1875—XIX Âventiure, strofa 1124 (p. 194).

Ceea ce se cuvine remarcat în mod special este faptul că bagheta de aur e situată aici chiar lîngă marea comoară.

180. Gr. Herder, Bd. XII, col. 1293.
181. Wuttke, DVG, p. 110.
182. La români, această virtute este pusă pe seama unei plante misterioase, numite „iarba fiarelor". — Cf. I.-A. Candrea, *Iarba fiarelor*.
183. Wuttke, DVG, p. 110.
184. Br. Grimm, KHM, p. 416.
185. De Vallemont, *Phys. occ.*, p. 1.
186. *Ibid.*, p. 1—2
187. *Ibid.*, p. 19.
188. *Ibid.*
189. „Coudrier" sau „noisetier".
190. De Vallemont, *Phys. occ.*, p. 19.
191. *Ibid.*
192. *Ibid.*
193. La baguette divinatoire.
194. *Ibid.*, p. 19—20.
195. *Ibid.*, p. 20. E interesant că aceste condiţii, eminamente folclorice, sînt prezentate de către Vallemont şi în formulă latinească: „Virga avellana debet uno ictu incidi, die Mercurii, ortu solis . . ." etc. Remarcăm că nu este vorba aici de o creaţie a lui Vallemont, ci el nu face decît să reproducă o formulă intrată de mult în tradiţie şi captată, sub acest aspect, de lumea cultă. De unde reiese vechimea respectabilă a credinţelor populare în chestiune.
196. *Ibid.*, p. 20.

197. *Ibid.*, p. 19—20.

198. „Mais il faut renvoyer ces pratiques indignes d'un homme de bon sens à gens sans science et sans religion . . ." *Ibid.*, p. 20.

199. „car je ne doute point que des fourbes et des charlatans, à qui la baguette tournoit, n'ayent enveloppe quelque fois ce don de la nature sous des cérémonies extravagantes, afin de cacher et de mieux faire valoir leur secret. . .". *Ibid.*, p. 20.

200. De Vallemont, *Phys, occ.*, tome II, chap. XVII, pp. 557—599.

201. Cf. De Vallemont, *Phys. occ.*, tome II, chap. XVI.

202. *La Physique occulte* a lui De Vallemont a fost pusă la index de inchiziţia din Roma, prin decretul din 26.X.1701 (cf. Chevreul, *Bag. div.*, p. 108 nota 1). Deşi autorul voise a da o explicaţie strict ştiinţifică uzului popular al baghetei divinatorii, aceasta nu putea fi pe placul oficialităţii catolice. Marele său păcat consta în aceea că el nu contesta deloc uzul baghetei şi nici nu-l blasfema, punîndu-l pe seama forţelor necurate, ale iadului, ca marea majoritate a slujitorilor bisericii romano-catolice. Dîndu-i o justificare oarecum plauzibilă, de ordin pur raţional, el îl admitea ca pe o practică la baza căreia stă un fenomen natural, în timp ce biserica oficială urmărea extirparea lui! Teza lui Vallemont era de fapt o încurajare foarte serioasă dată cultivatorilor uzului baghetei; căci, la credinţele de natură mistică ce-l învăluiau, veneau acum să se adauge şi justificări ştiinţifice! Astfel, nu e de mirare că, deşi proscrisă oficial, tradiţia baghetei continuă cu o şi mai mare vigoare în cursul secolului al XVIII-lea. Înşişi factorii bisericii — printre care chiar episcopi — recurg la ea în caz de nevoie, precum ne informează Chevreul (*Bag. div.*, p. 108).

203. E autorul unei cărţi intitulate *Considérations sur l'histoire de la Chimie et de l'Alchimie.*

204. Chevreul, *Bag. div.*, p. 131.

205. Cf. locul din cartea franceză de magie a anonimului — unde se spune că un individ (numele lui!) a făcut sute de descoperiri de izvoare cu ajutorul baghetei în cursul secolului al XIX-lea (*Mystères des sciences occultes par un initié.* Paris s.a. (BUI: III-5810).

206. Sébillot, FFr. II, p. 305.

207. *Ibidem.*

208. Sébillot, FFr. III, p. 399.

209. Sauvé, *FH. — Vosges*, p. 212.

210. *Ibid.*

211. Sauvé, *FH. -Vosges*, p. 212—213.

212. Cf. Wlislocki, VM, p. 97.

213. *Ibid.*

214. *Ibid.*, p. 101.

215. *Ibid.*

216. *Ibid.*, p.87.

217. Ar fi astfel îndreptăţită supoziţia lui Ammann: „Vielleicht sind die alten Segensformeln nichts anders, als zu Formeln erstarte Gebete aus heidnischer Zeit." Cf. *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde*, I (Berlin, 1891), p. 198.

218. Wlislocki, VM, p. 87—8.
219. *Ibid.*, p. 87.
220. *Ibid.*, p. 90.
221. Căutătorul de comori.
222. Wlislocki, VM, p. 88.
223. *Ibid.*
224. *Ibid.*
225. Aceasta rezultă de altfel din explicațiile primite de Wlislocki de la subiecta lui, o femeie maghiară din Brașov, faimoasă căutătoare de comori. Cf. Wlislocki, VM, p. 89.
226. Wlislocki, VM, p. 89.
227. Wlislocki, VM, p. 99. După calculul altora, nuielele trebuiesc „săpate" (sic) în una din aceste două zile, care cad în prima săptămînă a lunii, adică a patra zi după lună plină. — cf. Ibid., p. 101.
228. Wlislocki, VM, p. 97.
229. *Ibid.*
230. *Ibid.*
231. *Ibid.*, p. 92.
232. *Ibid.*
233. Wlislocki ne informează că el e atestat și-n unele cărți populare germane. *Ibid.*, p. 93.
234. Wlislocki, VM, p. 92.
235. *Ibid.*, p. 100.
236. *Ibid.*
237. *Ibid.*
238. *Ibid.*
239. *Ibid.*, p. 90.
240. Pentru importanța specială pe care o prezintă pasajul despre toiagul cu șerpi, îl redăm aici și-n limba germană, așa cum figurează în sursa noastră: „Ich flehe zu dir, gütiger Christoph, hilf mir in meiner Not, bewahre meine Kraft, damit sie mir die Bösen nicht entreissen damit ich mit meinem Schlangenstabe sie vertreiben kann, damit meine Kraft wachse und reife! . . . "Wlislocki, VM, p. 89—90.
241. *Ibid.*, p. 90.
242. „Im Volksglauben heisst es, dass wer einen Stab mit der Haut einer von Georgi gefangenen Schlange überzieht, mit diesem Stabe selbst eiserne Pforten sprengen u. überhaupt jeden verschlossenen Ort öffnen kann." După J. Varga, *A babonák könyve* (cartea superstiției), p. 192 — ap. Wlislocki, VM, p. 90.
243. Wlislocki, VM, p. 101—2.
244. *Ibid.*, p. 97.
245. *Ibid.*
246. *Ibid.*
247. *Ibid.*, p. 97—8.
248. *Ibid.*, p. 98.

249. E credința că dacă se astupă, mor toți participanții în cursul anului aceluia.

250. Wlislocki, VM, p. 95.

251. Marian, *Ornitologia populară română*, Cernăuți, 1883, I, p.9.

252. Ne-o spune chiar Marian, care dă explicația că „sub cuvîntul *tufă* românii din unele părți ale Bucovinei și Transilvaniei înțeleg *alunul*". *Ibid.* I, p. 9, nota 1.

253. *Ibid.*, p. 13.

254. *Ibid.*

255. *Ibid.*

256. Cf. Ckazka o рыбаке и рыбке.

257. „De bolo, tam bolo, nuš ale d'esik preca len bolo. A bolo to kedisik vel'mi davno, ešce ftedi ked' bosorki a čarodelńice mali taku moc že mohli kehskolek na čo kceli zakliat', a to sa him hńed stalo. K temu *potrebovali čarodelne pruti, palice*, čarodelnu vodu a všeličo inšie . . ." — Polívka, VL'R, p. 105 nr. 14.

258. ap. Șăin., BR p. 516 — după colecția G. Cătană, basmul *Ciprian Viteazul*. Această vergea îi va fi de mare folos eroului, care, după multe peripeții e sortit s-ajungă împărat.

259. «Лескову младицу» — cf. СНП—СЕЗБ. XLI, p. 209. 40 (nr. 53).

260. «...узме младицу, па удари човека с номе и рече: — «Досад човјек а отсад пас!» И у трен ока, он се претвори у пса...» ~ СНП—СЕЗБ. XLI, p. 209, v. 59—61 (nr. 53).

261. «...онда узме ону младицу, удари га с њоме и рече: — «Досад пас, а отсад кукавица! Пас постане одмах кукавица...» ~ СНП—СЕЗБ. XLI, p. 211 v. 105—7 (nr. 53).

262. «Чаво узме сад опет једну младицу па удари овога и рече: — Досад кукавица, а отсад човјек бољ и него приjе!» ~ СНП—СЕЗБ. XLI, p. 211 v. 112—4 (nr. 53).

263. —«Ево ти обе младице, пак или куч и својој и кад буде твоја жена спала са својм суложником, удри по њима и реци: «Досад човјек и жена, а отсад магар и магарица!...» СНП—СЕЗБ. XLI, p. 211 v. 115—118 (nr. 53).

264. „Chod' do sveta kučeravy pes!" — Polívka SSR IV, p. 200.

265. „Ked' si pes, bud' psom; ked' si človek, staň sa opät' tukým človekom, ako siboli!" ~ Polívka, SSR IV, p. 200.

266. „Ty bud' oslom, a ty oslicou!" — Polívka, SSR IV, p. 200.

267. «...она ухватила палку, ударила меня по спине и сказала: —«Доселева был ты мужик, а тепер стань черным кобелем!» В ту ж минуту обернулся я собакую...» ~ Афанасьев, ПРС II, p. 375 (nr. 254).

268. Și anume, cu furca de mutat oalele din vatra focului: „. . . взяла она ухват и давай меня возить по бокам: била-била и выгнала вон...» ~ Афанасьев, НРС II, p. 375 (nr. 254).

269. «... выходит жена с палкою, ударила меня по спине и говорит: —«Ну, бегал ыт черным кобелем, а теперь полети дятлом!» Обернился я дятлом, полетел по лесам, по рощам...» ~ Афанасьев, НРС II, p. 376 (nr. 254).

270. «... Дает он мне зеленой прутик и сказывает: —«Дождись, брат, вереча и ступай домой, дак войдеш в избу, ударь свою жену этим прутиком и скажи: «Была ты, жена, бабою; а теперь будь козою!» Взял я зеленой прутик, прихожу домой вечером, потихохоньку подкрался к своей хозяйке, ударил ее прутиком и говорю: «Была ты, жена, бабою; а теперь будь козою!» В ту ж минуту, сделалась она козою; скрутил я ее за рога веревкою, привязал в сарае и стал кормить ржаною соломою. Так целой год и держал ее на соломе...» ~ Афанасьев, НРС II, p. 376 (nr. 254).

271. «... Он дал мне другой прутик: — На, брат! Ударь ее этим прутиком и скажи: «Была ты козою, а тепрь стань бабою!«Я ворошился домой, ударил мою жену прутиком: «Была ты, говорю, козою, а теперь стань бабою!» «Обернулась коза бабою...» ~ Афанасьев, НРС II, p. 376 (nr. 254).

272. Basmul lui Sorin fiul diavolului, din colecţia Fundescu, *Basme*, p.115 sqq.

273. Fundescu, *Basme*, p. 117.

274. Cf. Sébillot, *Contes populaires de la Haute Bretagne* II, nr. 42 (ap. Şăineanu, *Basmele românilor*, p. 743).

275. Bolte-Pol., Anm. KHMGr. II, p. 69. nr. 69.

276. Sébillot, FFr. III, p. 292.

277. *Ibidem*.

278. Sébillot, FFr. III, p. 140.

279. «... Онда она извади једну црвену и једну црну шипку, па једном нанишани на цара а другом на доглавника, те се цар створи зец а доглавник пас, па тутне кера на зеца, и они одјуре у шуму...» Чайк., СНП—СЕЗБ. XLI, p. 148 (b. nr.39), v. 155 sqq.

280. „Onda kalouter tače štapom najpride čoeka, pa konje redom. Tek što kojega taknu, mrtvi oživlje, a konji se u ljude provrgoše . . ." Bogdanovič, INP, p. 108, nr. 21.

281. *Ibid*.

282. Tille, SČP d. II, sv. II, p. 245.

283. *Ibid*.

284. *Ibid*., p. 246.

285. Bolte-Pol. Anm. KHMGr. II, p. 345.

286. „Tretjo jutro proso plela,/Tam je najšla velko kačo./Kača mela devet repov,/Na vsakšnem repi devet klujčov:/— Ne straši se, lepa Vida!/Kaj si prosila, si dobila:/Saj sem jaz ne huda kača, . . ./Al jaz sem ti mladi krajič,/Ki kraljuje v belem gradi . . ."Štrekelj, SNP I, p. 131—2, nr. 76 v. 15—24.

287. „Tam vtergaj tri drobne šibe,/Ki bodo tri leta stare." Štrekelj, SNP I, p. 132, nr. 76, v. 29—30.

288. „Da ga vujdre s pervoj šiboj,/On postane od glave človek;/Da ga vujdre z drugoj šiboj,/On je do pojasa človek./Te ga vujdre s tretjoj šiboj/On postane do pet človek . . ." Štrekelj, SNP I, p. 132 (nr. 76), v. 31—36.

289 „ . . . Če sem bila grozna kača,/Pa sem ti zdaj mladi gospon,/Ki kraljuje v devet gradih/Z lepoj Vidoj nestrašlivoj.“ Štrekelj, SNP I, p. 132 (nr. 76), v. 43—46.

290. „ . . . Hala, hala mlada Vida,/Kaj si ž elila, si dobila:/Bila prosta si divica,/ Zdaj pa svelta boš kraljica. „ ~ Štrekelj, SNP I, p. 133 (nr. 77) v. 27—30.

291. „ . . . Vtergaj si ti drobno šibo,/Vtergaj si ti takšno šibo,/ Kiza leto dni je zrasla. „ ~ Štrekelj, SNP I, p. 133 (nr. 77) v. 16—7.

292. Frumoasa Maria.

293. Cf. Bolte-Pol., Anm. KHMGr. II, p. 235.

294. „ . . . Princezna dá proutek princi a rekne mu, aby až bude zamek odevzdávat, šlehl zezadu krale čaroděje. Tím se kràl, zmení v šípek . . .“ Tille, SČP I, p. 221.

295. Tille, *ibid.* I, p. 231.

296. Cosquin, *Contes* I, p. 63.

297. Cosquin, *Contes*, I, nr. 5 — ap. Şăin. B.R., p. 605.

298. Okerlo.

299. Die Wünschelrute.

300. Bolte-Pol . . ., Anm. KHMgr, II, p. 78.

301. den Stab.

302. den Wünschelstab.

303. Bolte-Pol., Anm. KHMGr, II, p. 78 nr. 70a „Der Okerlo“.

304. Чайк., СНП—СЕЗБ. 6. XLI, p. 76 (b. nr. 21), r 122—124).

305. *Ibid.* p. 76 r. 140—1.

306. *Ibid.* p. 76. r. 150—151.

307. Чайк., СНП-СЕЗБ. 6. XLI, p. 77 r. 180 sqq.

308. *Ibid.*

309. «...ево вeћ имам шипку твоју, па ако нећеш са мном кући, сада ћу је сломити и ти ћеш остати до вијека патка.» ~ Чайк., СНП-СЕЗБ. XLI, p. 76 (b. nr. 21) r. 155—7.

310. *Ibid.*, p. 77, r. 158—9.

311. Sébillot, FFr. II, p. 460.

312. După Sébillot, *Contes de la Haute Bretagne* I, p. 31: ap. Şăin., BR, p. 385.

313. Zakliata hora.

314. „ . . . na ti tento prútik, pišibaj ich, potom sídem.“ ~ Polívka, VL'R, p. 13 (b. nr. 1).

315. „*On pošibal zvery* a striga sišla Dolu . . .“ ~ *Ibidem.*

316. „ . . . ala tie sa nepohýnaly s miesta, lebo ot toho prùta skamenely . . .“ — *Ibid.*

317. „ . . . vtom ho striga prútikom pošibala, a on naraz tiež tam skamenel“ . . . *Ibid.*

318. „Nepošibal zvery svoje, ale zem.“ — *Ibid.*, p. 14.

319. „On . . . *pošibal zlatým prútikom zvery, a naraz ažily . . .*“ — *Ibid.*, p. 15.

320. *Ibidem*. Tot cu varga de aur învie eroul animalele împietrite și într-o altă variantă, de asemenea la slovaci. Cf. Polívka — *Ibidem* I, p. 206.

321. Cf. Polívka, Ibidem I, p. 206.

322. „. . . skaly ožily a premenily sa vo zvery." — Polívka, SSR I, p. 222.

323. Polívka, SSR I, p. 203—4,206, 209, 214, 216, 222, 225, 228.

324. Cf. Tille, SČP I, 335—6, 337, 338, 343, 346, 349—50, 350.

325. Cf. Šuchevič, Huc. IV, p. 124.

326. Cf. Șăin., BR, p. 604.

327. Cf. Șăin., BR, p. 607, 612.

328. „. . . aby bežela do zlatého vrchu, šlehla proutkem zkamenělého bratra . . ." — Tille, SČP d.II sv. I, p. 201—2.

329. „. . . oživuje proutkem mnoho zkamenělych lidí" — *Ibid.* p. 202.

330. Cf. și o altă variantă cehă a acestui basm, unde sora despietrește fratele cu o vărguță vrăjită, pe care a primit-o de la nașul lor. — *Ibid.*, p. 206.

331. „. . . Bija *tluštsím koncem* proutku. Baba zkamení." — Tille, SČP I, p. 338.

332. „. . . nešlehna zvířata, nýbrž babu a zkaměné ji. Pak obrati prut a druhým koncem šleha ty kameny; všechny oživi . . .". Tille, SČP I, p. 350.

333. „. . . jeden hrnčok z mast'ou, v ktorej aj jeden prútik je zapnutí . . ." — Polívka, SSR I, p. 226.

334. „. . . tou mast'ou abi potreu do tretice zvjerata a prút'ikom šibou. Tak urobil a zvjerata ožily." — Polívka, SSR I, p. 226.

335. „. . . Tješ tou mast'ou abi každjeho pomast'in a šibou, alebo, abi len na bráňe s ňou kríž urobia a tri razy prútom švihou. Tak urobiu, šetko ožik . . ." — Polivka, SSR I, p. 226.

336. „Zakleta rodina Královska".

337. „. . . má vedle sebe *vpravo proutek na zkamenění*, *vlevo* proutek na oživení." — Tille, SČP d.II sv. II, str. 244.

338. „. . . vezme ten proutek vpravo a promĕni ji v kámen, potom vezme ten proutek vlevo a přinese jej princi. Tím oživujícím proutkem je princ vysvobozen, jeho zámek se rozsvĕtlí." — Tille, *Ibidem*.

339. „. . . šlehne do zdi, vystoupí krásná dívka" — Tille, *Ibid.* p. 245.

340. *Ibid.*

341. Cf. colecția Hahn, *Gr. und alb Märchen*, nr. 22: ap. Șăin. BR, p. 603.

342. «Мудрая жена».

343. «...Пойди-ка ты в сад да вырежь три прутика.» Дурак вырезал в саду три прутика. — «Ну, теперь ударь этими прутиками и дворец и меня самоё по три раза и ступай с Богом!» Дурак ударил: жена обратилась в камень а дворец в каменную гору...» — Афанасьев, НРС II, p. 230, Nr. 216.

344. «... Ударил тремя прутиками в каменную гору — раз, другой, третий — и явился чудный дворец; ударил в камень, и жена перед ним...».

345. Şăin, BR, p. 322.

346. Săin. BR, p. 284.

347. „. . . *wer die keule in der Hand hält, kann jeden andern damit in eine* Steinsäule verwandeln . . ." — Schott, Wal. Mährchen, p. 202 nr. 19 (Der verstossene Sohn).

348. „Die Teufel giengen nun, wie es ihr Kampfrichter wollte, auf den Berg; als sie aber auf ihn zugelaufen kamen, verwandelte er sie schnell in Steinsäulen." — *Ibid.*, p. 203.

349. *Ibidem.*

350. Sbiera, PPR, p. 32.

351. „. . . našla hrnček plný masti, pomazala ňou svoje sestry, dotkala sa ich prútikmi ktore tam našla, a ozivila, ich i ožtatných. Medzi nimi bol i gróf a ten si ju potom vzal za ženu . . ." — Polívka, SSR III, p. 388.

352. Corespondentul prenumelui masc. rom. Mărgărint.

353. «... Змај узме лескову младицу па на нима прекрижи и они се дигну...» — Чајк, СНП—СЕЗБ XLI, p. 32 (b. nr. 12) r 113—4.

354. „. . . proutek, kterým vzkřísí matku" — Tille, SČP d. II sv. I, p. 202.

355. Fundescu, *Basme*, p. 29.

356. *Ibid.* p. 32.

357. cf. ap. Bolte — Pol., Anm. KHMGr. III, p. 366 nr. 191 — după Езб. XXX 64 nr. 64.

358. «... Када то чу дјевојка, издиже једну шипку, па му рече: «Спомоћу обе шипке, све ће се раздвојити, не бој се! «И шипком размијеша жито а оно се све раздвоји...» Чајк., СНП—СЕЗБ. XLI, p. 74 (b. nr. 21) r .51—54.

359. «... «Не бој се!» па издиже шипку и завика: «Спомоћу моје шипке, нека сва вода кроз ову рупу у землу увре! «И тако и би и корито суво остаде.»—Ibid. p. 74, r 73—76.

360. «... диже шипку: «Спомоћу, обе шипке, нека је шума посјежена, дрва изцијепана изложена, а земла поорбана и посијана! Још то сна није ни изговорила, а све би учинено.» — Ibid., p. 75, r. 90—93.

361. „Šlehne, prouktem do vody, z wody je nole, oráči drou, za nimi sejí, obilí roste, zraje . . . — Tille, SČP I, p. 221.

362 „. . . Pricezna . . . šlehne proutkem, objevé se dřeváci, za nimi roste vinice, hrozny zraje . . . " — *Ibid.* I, p. 221.

363. Čarodejny proutek.

364. „. . . pak proutkem vyvolá plno kameníků, vše, a zdeniků v še staví, pak přijdou tesaři, do večera je zamok . . . „*Ibid.*

365. „. . . práci vykoná proutkem . . ." — *Ibid.*, p. 225.

366. Sébillot, FFr. II, p. 460.
367. *Ibid.*, p. 325.
368. Sbiera, PPR, p. 159.
369. *Ibid.*, p. 160.
370. Ispirescu, BR II, p. 163.
371. *Ibid.*
372. *Ibid.*
373. *Ibid.*, p. 164.
374. *Ibid.*
375. *Ibidem.*
376. Această figură legendară corespunde totuşi unui personaj istoric german şi anume Theophrastus Paracelsus, care a trăit între anii 1493–1541.
377. „Er führt den Doktor auf einen hohen überragenden Felsen, und mit einer Haselbrute, die er unterwegs abgebrochen, schlägt er gegen das Gestein. Der Fels spaltet sich krachend in zwei Stücke, u. der Teufel verschwindet; bald tritt er wieder hervor u. reicht dem Paracelsus zwei kleine Gläser; das gelbe enthielt die Goldtinktur, das weisse die Arznei. Dann schlägt er abermals an den Felsen, worauf dieser sich augenblicklich wieder zusammenschliesst . . ." – Bolte – Pol., Anm[f] KHM Gr. II, p. 414 (nr. 99).
378. Tille, SČP I, p.9.
379. *Ibid.* I, p. 16.
380. „. . . ten metlou udeří do skaly a tím ji otevře; když vejde, skala sezavře. Pak ten člavěk tam metlu nechá a odejde. Švec metlou otevře skálu a najde uvnitř jídlo a peníze. Nacpe se penězí, zavře metlou skálu a spěchá domu . . ." – Tille, SČP I, p. 40.
381. Cf. Mardrus, *1001 nopţi* (ed. ilustr.) t. VII, p. 152 sqq; Galland, *1001 nopţi*, t. III, p. 267.
382. Cf. *1001 nopţi* (édition illustrée) – Mardrus. VII, p. 165.
În ridicarea săbiei către poarta invizibilă – adică asupra stîncii, despre care nimeni n-ar fi bănuit că s-ar putea deschide – noi vedem o practică magică ce însoţea formula şi anume o practică ce s-a substituit baghetei magice primordiale.
383. „. . . tie tri šípové prúty odlom a šibni každym po raze kdekol'vek okolo tej skaly; naraz otvorí sa ti zem . . ." – Polívka, VL'R, p. 168 (nr. 29).
384. „. . . Ked' si vykonáš svoje, vrat'sa toú istou cestou k zátvore pekla a udri zas každym šípom po raze; otvorí sa ti hned' a bezpečne vyňdeš von . . ." – *Ibidem.*
385. „. . . Šípy odlomil, pošibal zem a peklo otvorilo sa hned' . . ." – Ibid.
386. „. . . šibnul zas po raze každým šipom. Brána otvorila sa hned a on štastlive dostal sa na biely svet." – *Ibid.* p. 171.
387. „. . . poustevník uřízue roční šípkový prut, šlehně do zeme, ukáží se schody do pekla." – Tille, SČP díl II, sv. II, p. 233.
388. „. . . tam at' s ní třikrat uhodí, otevře se mu země do pekla . . ." – Tille SČP díl II, sv. II, p. 241.
389. Aşa fuese botezat eroul după sfîntul din ziua naşterii sale.

390. „. . . Fabian třikrát udeří holí do země, peklo se otevře, všechno se třese . . ." — Tille, *ibidem.*

391. „. . . Přijdou ke skále, pán ji otevře proutkem . . ." — Tille, SČP I, p. 136.

392. „. . . Pán ho dovede k skále, otevře ji proutkem; když vejdou zas ji zavře . . ." — Tille, SČP I, p. 140.

393. „. . . Babička se dotkne proutkem země, země, se rozevře, octnou se v krásné zahradě u zákmu." — Tille, SČP díl II, sv. I, 55.

394. ap. Șăin., BR, p. 775.

395. „. . . hoch otevře horu prutem . . ." — Tille, SČP díl II, sv. II, p. 245.

396. *Ibid.*

397. „. . . v pyštekách domieslo jeden konárik. Kéd to vtača domieslo, dalo konárik Jankovi: „Tu máš, vezmi těnto konávik a šl'uhni s ním túto skalu: hned sa ti otvorí . . ." — Polívka, SSR I, p. 312—313.

398. *Ibidem.*

399. „. . . Starel dal mu železnú palicu, aby ňou uderil tri razy na nedúleké bralo. To sa otvori všetci zlí duchovia vyjdú von . . ." — Polívka, SSR III, p. 434.

400. *Ibid.* I, p. 437—8.

401, *Latișchie scuzi*, p. 410.

402. „. . . dostane od něho proutek aby . . . šlehla ty skály, a udělá se ji cesta do zámku . . ." — Tille, SČP díl II, sv. I, p. 204.

403. „Baba silnici proutkem udělá . . ." — Tille, SČP I, p. 346.

404. Sébillot, F Fr. I, p. 324.

405. „. . . dà mu Kristus hůl, ktera ho povede. . ." — Tille, SČP díl II sv. II, p. 241.

406. „. . . hůl ho vede do pustiny . . . k skalám; tam se zataví . . ." — *Ibidem.*

407. Лат. сказн, p. 280.

408. Царевић узјаха на једну мазгу, а дивова кћи на своју шипку, на побјегоше ...» Чанк., СНП—СЕБ: X I, p. 75 (b. nr.. 21), r. 106—7.

409. „. . . dotkne se jí proutkem-Dívka se octne v černem lese, je nema." — Tille, SČP dil II sv. I, p. 55.

410. Luzel, *Contes* I, p. 367.

411. Sébillot, FFr, II, p. 23.

412. *Ibid.*, p. 30.

413. *Ibid.*

414. Sebillot, FFr. II, p. 363—4.

415. *Ibid.*, p. 30.

416. *Ibid.*, p. 364.

417. *Ibid.*

418. Sébillot, *Contes*, p. 111.

419. Sébillot, FFr. II, p. 177.

420. *Ibid.*

421. *Ibid.*

422. *Ibid.*, p. 403.

423. *Ibid.*, p. 386.

424. *Ibid.*, p. 178.
425. *Ibid.*
426. *Ibid.*, p. 148–149.
427. *Ibid.*, p. 178.
428. *Ibid.*, p. 141.
429. *Ibid.*, p. 178.
430. *Ibid.*
431. *Ibid.*
432. *Ibid.*, p. 180.
433. *Ibid.*
434. „St. Desle".
435. *Ibid.*
436. *Ibid.* — Cf. și alte legende cu aceeași temă: *ibid.*, p. 179–180. Unele legende franceze atribuiesc aceeași însușire miraculoasă — de a face să țîșnească izvoare, ca și cea a toiagului sfinților — săbiei vreunuia din faimoșii eroi ai ciclului carolingian, în frunte cu Roland. (Cf. ibid. II, p. 181 sqq.). Este, evident, o extindere a virtuții toiagului, în care noi vedem prototipul.
437. Sébillot, FFr. I, p. 180.
438. Cf. *ibid.*, p. 179.
439. Sébillot, FFr. II, p. 192.
440. *Ibidem.*
441. *Ibid.*
442. „. . . tím udeří do skály; ze skály vyprýští zlatá voda'. Tou vodou ozlatí koni hřívu, ohon, podkovy, sedlo, třmeny, sobě vlasy, na prsou si uděla hvězdu, na prstu tři proužky . . ." — Tille, SČP díl II sv. II, 273–274.
443. Sébillot, FFr. II, p. 331.
444. Tille, SČP díl. II sv. I, p. 206.
445. Șăin. BR, p. 283.
446. Șăin. BR, p. 882.
447. „Na tento prútik, ked'by si jel, šibni o stôl, budeš vždy mat' hotovo . . ." — Polívka, SSR II, p. 165.
448. Tille, SČP I, p. 533.
449. Polívka, SSR II, p. 388.
450. Лат. сказп, p. 352–3.
451. Чайк., СНП—СЕЗБ. XLI, p. 14.
452. „. . . Dá mládenei proutek a praví, že vozík pojede tak rychle, jak rychle bude proutkem točit." — Tille, SČP díl II sv. I, p. 303.
453. Tille SČP díl II sv. I, p. 303. Cf. și alte variante: *ibidem*, pp. 305, 307, 312–3.
454. „. . . jak proutkem švihne, vozík pojede . . ." — Tille, *Ibid.*, p. 314.
455. *Ibid.* p. 307.
456. „. . . Stařček dá Vašovi zlatý proutek: když se jím třikrat dotkne lodičky, počne se pohybovat jako by plovala . . ." — Tille, *ibid.* p. 318.

457. „. . . yzme baka nekakoby кожу и шипку ...» ~ Чайк., СНП—СЕЗБ. XLI, p. 202 (b. nr. 52) r. 144.

458. «... ona сједе, а бака шипком пуц по кожи и обје одлетише...» — *Ibid.*, p. 203 r. 169—70.

459 Mardrus *1001 n.* (ed. Ilustr.), t. VIII, p. 163.

460. *Ibidem.*

461. *Ibid.*

462. *Ibid.* p. 164. Cf. aici și pl. 147 reprezentînd în culori scena aceasta reprodusă după o miniatură dintr-un vechi ms.

463. „... čarodej stráž v noci prutem uspává ..." — Tille, SČP díl II sv. II, p. 246.

464. Straja.

465. „. . . ji svám prutem budí." — *Ibidem.*

466. «. . . па узе три бусена и дохвати три лескове младице, па ономе бусењу прекрижи и изговори неку басму, па оно метну под ноге, и одмах три плуга сташе.» Чайк., СНП—СЕЗБ XLI, p. 420 (b. nr. 186) r. 6—9.

467. *Ibidem.*

468. „. . . mu dala pálenky, aby bol mocnejší a prútik, aby ním draka pošibal, že mu hneď hlavy odfrknu . . ." — Polívka, SSR I, p. 280.

469. „. . . Janko vyskočil, šibol ho prútikom a ostatnie tri hlavy mu odletely." — *Ibidem.*

470. „. . . a napokon ho pošibal prútikom, že mu i poslednie tri hlavy odletely." — *Ibid.*

471. *Ibid.*, p. 306—7.

472. *Ibid.*, p. 306.

473. Лат. сказки, p. 280.

474. *Ibid.* p. 281.

475. *Ibid.*

476. ap. Șăin. BR, p. 563—4.

477. „. . . princezna teda vzala ponad dverí medený prútik, šibla ním zámok ktorý sa hneď so všetkým bogatstvom premenil na medené jablčko. Lomidrevo si ho odložil do kapsy a išli . . ." Polívka, SSR, I, p. 266.

478. „. . . Oslobodena princezna . . . vzala ponad dverí strieborný prútik a pošibala ním zámok, ktorý sa hneď sa všetkym na striebovné jablčko premenil . . ." — *Ibid.* I, p. 267.

479. „Oslobodená princezna vzala zlatý prútik, uarila ním zámok a ten se hned na zlaté jablčko premenil. To ona i s prútikom oddala Lomidrevovi, aby jej ho len potom vrátil keď mu svoju ruku za to da." — *Ibidem.*

480. „. . . Lomidrevo vytiahol z kapsy medené, strieborné a zlaté jablko, šibol ich prútikom a z každeho sa stal zámok . . ." — Ibid. I, p. 268. Cf. și varianta tot slovacă, cunoscută sub titlul Miško-Hraščok [Miško-Măzărel], după numele eroului principal. Ea prezintă motivul ce ne interesează într-o formă foarte asemănătoare cu citatul basm. *Ibid.* I, p. 296—9.

481. „. . . Ja ně len niektoré veci, ale celý zamok, zo šečkýma poklady, zlatom a drahým kamením lahko odnesem. Mam jeden prútik, ked' tím na zamočnu bránu uděrím, cely zamok sa na zlatuo jablko obrátí.“ — *Ibid.* I, p. 275.

482. *Ibidem.*

483. „Zamky, v ktorých princezny bývaly pošibal prútikom a premenil ich na jabl' čka.“ — *Ibid.* I, p. 284.

484. „Teda sa vrát', tam nado dvermi jedon zlatí prútík, vezňi ho a udrí triraz[1] ten zámok s ňim, urobi sa t'i z ňeho zlatuo jablko; to si skri, a ked' bud'eš chcet' zámok mat' z ňeho, udri to jablko trirázi, a spraví sa ti zámok.“ — Polívka, SSR I, p. 324.

485. „. . . Bubeňík viňau z bubna tri jablka a prút'iki, udreu najskuor jedno, a v chiži sa stáu zámok zlatí . . . a zámok zas na jablko obratiu . . .“ — *Ibid.* I, p. 325.

486. Ispirescu, BR (ed. Giuglea), p. 115.

487. Ispirescu, BR (ed. Giuglea), p. 314.

488. Ispirescu, BR, p. 318.

489. ap. Şăin. BR, p. 551.

490. *Ibid.* p. 552.

491. ap. Şăin. BR, p. 571.

492. «... ухватил плеть, стегнул меня и говорит: «Был ты мужик, а будь пес поганой! «Обернул меня псом и выгнал на двор...» — Афанасьев, НРС II, p. 377 nr. 255.

493. După o altă variantă a acestui basm, a doua oară eroul a fost metamorfozat de ibovnicul-vrăjitor din cîine în vrabie, tot prin lovirea cu biciul: «... Увидал меня колдун, ударил плетью: «Был ты, говорит, пес поганой, а теперь будь воробей!» Сделался я воробьем, вылетел в окно и пристал к другим воробьям...» — *Ibid.* II, p. 378 nota 1.

494. «... Да как стеганёт меня плетью: — «Был ты, говорит, псом; теперь стань черным вороном!» Обернулся я черным вороном, взвился и полетел в темный лес...» — *Ibid.* II, p. 378.

495. «... полетай назад в свою избу, заберись потихоньку под лавку и перекинь плеть через себя опять человеком сделаешься; тогда, возьми эту плеть и проучи колдуна и свою жену...» — *Ibidem.*

496. «... отыскал плеть, ухватил ее клювом за один конец и насилу — насилу через себя перекинул; в туж минуту обернулся я попрежнему человеком. Взял плеть в руки и пошел расправляться. Колдун спит, жена храпит; вот я ударил сперва его и говорю: «Был ты донброй молодец, а теперь стань вороной жеребец!» Как сказал, так и сделалось. После того ударил бабу: «Была ты — говорю — молодицею, а теперь стань кобылицею!» Гладь — стоит передо мной слабная пара лошадей!... — *Ibid.* II, p. 368—9.

497. Cf. basmul *Coman vînătorul* din col. Ispirescu — ap. — Şăin., BR, p. 665,

498. Cf. cap. metamorfozelor omului în animale.

499. ap. Şăin. BR, p. 455.

500. Cf. col. Gr. Sima — ap. Şăin., BR, p. 390.

501. ap. Şăin., BR, p. 260.
502. *Ibid.*, p. 330.
503. *Ibid.*, p. 868.
504. Cf. mai sus.
505. *Ibid.*
506. „Pak uděla z lískovêho prutu a provázku bič, jímž pohání vozík bez koní“ — Tille, SCP díl II sv. I, p. 307.
507. Cf. mai sus.
508. Sebillot, FFr. II, p. 68.
509. *Ibid.*
510. *Ibid.*, p. 199.
511. *Ibid.*, p. 291.
512. G. Basile, *Penlamer.*, ziua I, zŭb. 3-a, p. 38.
513. „. . .I [parobek] sed drogom, napotkáu dziada, daŭ mu gros, daŭ mu ten dziad batog. I sed znouru ten parobek, napotkaŭ drugiego dziada, daŭ mu gros i daŭ mu ten dziad piscaŭke z wierzbý. I sed jesce drogom i napotkaŭ jesce dziada trzeciego, dau mu juz ostutni gros, daŭ mu ten dziad laske. I posed do krôla suuzyi za owerzarza . . .“ — Ciszewski, *Krak.*, p. 182 (b. nr. 133).
514. „. . . a ten kij na ty ŭace wbiéŭ, to te zajace sie koŭo kija pasúy . . .“ — *Ibid.*, p. 183.
515. Cf. şi Ciszewski, *Ibid.*, p. 183 — b. nr. 134 var. B ; la francezi, legenda din La Haute-Saône, relatată mai sus, conţine de asemenea acest motiv. — cf. Sébillot, FFr. II, p. 180.
516. „. . . dedeček mu da pišťalku a proutek. Proutkem sežene zajíce, až půdje domů . . .“ — Tille, SČP díl II, sv. I, p. 320.
517. Златан штап.
518. Чайк., СНП—СЕЗБ. XLI. p. 214 b. nr. 55.
519. Pamfile, *Com.*, p. 50.
520. Лат. сказки. p. 351.
521. Sbiera, PPR, p. 197—9.
522. Schott, Wal. Maercken, pp. 204—213.
523. „Wie unsinnig handelt doch der Schöpfer! dem einen gibt er zu viel und dem anderen zu wenig. Könnt' ich ihn erwischen, mein Stock sollte ihm schon Vernunft einbläuen.“ — Schott, WM, p. 204.
524. Cătană, P.P. Banat, p. 159—60.
525. *Ibid.* p. 161—2.
526. Pop-Reteganul, *Poveşti ardeleneşti*. Braşov, Edit. N. I. Ciurcu, 1888, I, p, 74.
527. *Ibid.* p. 77—8.
528. *Ibid.* p. 78.
529. *Ibid.* p. 78—9.
530. Cf. şi Şăin. BR, p. 868.
531. ap. Şăin., BR., p. 865.
532. ap. Şăin. BR., p. 864—5.

533. Stăncescu, *Sora Soarelui*, Basme culese din popor, ediţie îngrijită de Iordan Datcu, prefaţă de I. C. Chiţimia, Bucureşti, Editura Minerva, 1970, p. 437–445, nr. LIV.

534. „Ej, to ňespravedlive robi ten Buoh, prečo že mna tješ takím bohatím šesprávi? No, počkaj, . . . ved' ta ja naučim!" — Polívka, SSR III, p. 429.

535. „More nevypiješ, horu ne prevalíš, Boha neprevládzeš!" — Polívka, SSR III, 432.

536. „palica, bi!" — *Ibid.* III, p. 431.

537. *Ibid.* III, p. 431–2.

538. Polívka, SSR, III, p. 428–9. Cf. şi varianta ucraino-slovacă din Zempliu: EmH. Zb. IV, p. 92–6.

539. „dvie palice" — cf. Polívka, SSR III, p. 433–4.

540. „Fundži palica, cepy von z vreca!" — *Ibid.* III, p. 434.

541. *Ibidem.*

542. Polívka, SSR III, p. 434–5.

543. *Ibid.* p. 436.

544. El avea şi o sabie miraculoasă.

545. „. . . Sedliak ešte raz vozkázal kyju a šablici, aby všetkých dobre vymastily, anipána nezašanovaly, na príučku . . ." — Polívka, VL'R, p. 127 (b. nr.16).

546. Polívka, SSR III, p. 437–8. Cf. şi alte variante, unde se vede că pe toţi cei cu care face perfidul schimb, eroul îi omoară după ce se depărtează puţin, trimiţînd bîta după ei, ca să-i bată şi să le ia morişca: Polívka, *ibid.* III, p.p. 438–444.

547. Tille, SČP I, p. 522.

548. *Ibidem.*

549. „Kytle z pytle!" — Polívka, PLOH, p. 153 nr. LVII; Tille, SČP I, p. 527.

550. „Kyjanky, bijte a tlucte!" — Tille, SČP I, p. 525.

551. Tille, SČP I, p. 521.

552. *Ibid.* I, p. 518.

553. „Hloupý Honza" — Tille, SČP I, p. 529.

554. *Ibidem.*

555. Tille, SČP I, p. 505.

556. Tille, SČP I, p. 518–21.

557. *Ibid.* I, p. 521.

558. „Kije samobije".

559. Ciszewski, *Krak*, p. 169–70 (b. nr. 122).

560. „Rozchody sy, pałyczko!" — Cf. Szuchiewiczk *Huc*, IV, p. 193–4 (b. nr. 77).

561. *Ibidem*, p. 194.

562. «По щучьему веленью а по моему прошенью, ну-ка, дубинка, отломайка им руки и ноги!» — Афанасьев, НРС I, p. 448 nr.. 165.

563. «В тот час выскочила дубинка и начала всех бить. И как народ бросился бежать, дурак поехал из городу домой, а дубинка, когда всех перебила, то покатилась вслед за ним же...» — *Ibid.* I, p. 448.

564. «Друбинка тотчас выскочила и начала их бить, и перебила всех как офицера, так и солдат...» — *Ibid.* I, p. 449.

565. «Бездольной» — Афанасьев, НРС II, p. 217—24 пг. 215.

566. „Никто".

567. «... Променяй своего Никто на мою дубинку.» «А на что твоя дубинка пригожается?» — «Только скажи: «Эй, дубинка, догони того-то и убей до смерти!» Она тотчас настигнем и убьет хоръ какого силача.» Афанасьев, НРС II, p. 221.

568. «Эй, дубинка, нагони этого мужика, убей его до смерти и отыми моего Никто.» — *Ibidem*, p. 221... «...ударила его полбу, убила и назад вернулась.» — *Ibid.*

569. «Скомандовал своей дубинке; дубинка завертелась колесом, догнала того мужика и убила до смерти.» — *Ibid.*. II, p. 222.

570. «Мудрая жена».

571. «Гусли — самогуды».

572. «... —«отдай... мне гусли-самогуды, а я тебе дубинку дам.» —«А на что твоя дубинка?» —«Да ведь она не простая; только скажи ей: Эй, дубинка, бей-колоти — хоть целую армию, и ту на месте положит...» — *Ibid.* II, p. 231.

573. «Дубинка полетела на разбойника, раз-другой ударила и убила его до смерти.» — Ibid. II, p. 231—2.

574. «... «Эй, дубинка, бей колоти!» Дубинка бросилась, раз-другой ударила и убила глого короля до смерти. А дурак сделался королем и царствовал долго и милостиво.» — *Ibidem* II, p. 232.

575. Cf. mai sus.

576. „Goldesel" — ca la români sau ca în unele variante cehe şi slovace: cf. mai sus.

577. Cf. unele variante ale cehilor şi slovacilor — vezi mai sus.

578. Cf. Br. Grimm, KHM, p. 144—57.

579. Sébillot, *Contes prov.*, p. 46.

580. *Ibid.* p. 47.

581. *Ib.* p. 50.

582. *Ib.* p. 53.

583. *Ib.* p. 54.

584. *Ibidem*, p. 55.

585. Basile, *Pentamer.*, p. 19—21.

586. Cf. Şăin., BR, p. 862.

587. Citat de Şăin., BR, p. 269 — după colecţia Hahn, *Gr. u. alb. Märch.*.

588. Cf. mai sus.

589. Cf. ap. Şăin., BR, p. 862—3 — după colecţia Caballero, Cuentos I, p. 46.

590. „. . . Ak prišol domó, povia kijeăkovi: „Tadj'i ze t'i tam do richtàra, zobu'ho hor, nèhaj stanè!" . . ." — Polívka, SSR III, p. 446.

591. „. . . Stál aj richtár, hled'í na to, šva to po tom dvore. Tam plno vojeăko pomretych. Id'e kijeăk gu nym. Hor jich dvíhá po jednom aj stávajù. Suduje sa richtár . . ." — *Ibid.* III, p. 447.

592. Cf. mai sus.

593. Sébillot, FFr. II, p. 104.

594. «... штап коjу испуњава сваку желу.» Чайк. СНП—СЕЗБ. XLI, p. 491 (colecţia XXIV. nr. 16).

595. «Ђаво му даде сад jедну лескову младицу, па му рече: — Ето ти те младице, па кад ти год что завтреба, удари само с њом по столу и добићеш све што зажелиш; але никоме не казуј за ту младицу, jер ћеш страдати!...» — *Ibid.*, p. 209 r. 40—3.

596. «...одмах удари младицом по столу и рече: — Е да ми je сад оваj сто пун дуката!...» — *Ibid.*, p. 209 r. 46—7.

597. *Ibid.*

598. „une petite baguette".

599. Cf. Sébillot, *Contes pop. de la Haute-Bretagne*, I, nr. 58 — ap. Şăin., BR p. 715—6.

600. *Nora cea rea.* Acesta e titlul, pe care-l dă basmului, mai întîi Cosmescu, apoi P. Papahagi, deşi mai potrivit ar fi fost să-l intituleze „Cumnata aramă".

601. „Acesta era D-zeu, care atunci umbla pe pămînt . . ." — P. Papahagi, B. Ar., p. 284 (b. nr. 91) r.2.

602. « D-zeu lovi odată cu toiagul în pămînt şi numai ce-mi ţîşni un izvoraş cu apă rece. Apoi, lovi înc-o dată cu toiagul şi zise să s-adune bucată cu bucată trupul fetei şi să vină fiecare parte la locul ei. Şi aşa s-a făcut. Le stropi apoi cu apă de izvor şi fetica cea bună şi cea nevinovată învie îndată. Lovi D-zeu, pentru a treia oară, o stană de piatră, care se afla acolo şi iată că mi-ţi răsare un palat frumos, de strălucea ca soarele, ba şi mai tare. — „Al tău să fie, fată bună, miel al lui D-zeu", zise bătrînul şi se făcu nevăzut . . ." — *Ibidem.* r. 6—16. Cf. şi var. Cosmescu: ap. Şăin., BR, p. 703—4.

603. Cf. acest pasaj din basmul aromânesc despre cumnata cea rea: „ . . . Huzmikări la palătea aestă nu s-lipseà. Micarea s-făţeà di singură; n-o apucà feata z-dică, ţe micare-l' trade inima ş-tu minută-l' vineà dinăinte. Ş-acşi era cu tute lùcrile, că tute era cu gură . . ." P. Papahagi, BAr., p. 284 r. 16—9.

Cu următorul loc din Metamorfozele lui Apuleius: „ . . . Şi-ndată vinuri dulci ca nectarul şi talere încărcate cu felurite mîncăruri îi sînt aduse fără a fi servite de nimeni, ca şi cum ar fi fost împinse de un suflu. Ea nu putea să vadă pe nimeni, ci auzea numai cuvinte rostite şi avea ca slujitoare doar nişte voci. După un ospăţ îmbelşugat, cineva nevăzut a intrat şi a cîntat din gură, iar altul a cîntat la chitară, fără să se vadă nici chitara, nici, chitaristul . . ." — *Metam.*, lib.V. . . .

604. «... кад je Бог сазнао шта je, махне штапом на стог, те се пшеница испуни joш много лепшим зрном него што je било раниjе...» Чайк., СНП—СЕЗБ. XLI, p. 331 (b. nr. 99), r. 33—5.

605. „ . . . Zau jedon prút a zat'au muža a ten zostau kôň . . ." — Polívka, SSR, IV, p. 16 (după colecţia lui Czambel).

606. „. . . Syn boží dau dietkam průt, aby zat'ali toho koňa. Kôň zodtau hned človek." — *Ibidem.*

607. *Ibid.*

608. „*zame palicu svoju i udre po mužu.* On pade valje va ogạnj i zgori vas . . ." — Bogdanovic, INP, p. 112 nr. 25 (Bog i sveti Petar).

609. „. . . „Kad voliš da žive, ja cù tiga oživet. „Zame ščap, pobrška malo š njin po pepelu, i muž se stane živ z ozguja . . ." — *Ibid.*, p. 113.

610. „. . . Ale Bog se ga dotakne s palicum i on se učini s konjen . . ." — *Ibidem.*

611. „. . . Projde i udre konja svojun palicun i konj se valje učini čovik. Bog mu da on tovar cekini i pošalje ga tako žene . . ." — *Ibid.*

612. «... Петре дохватиде ми лескову младицу.» И он му дохвати, а Господ Бог га ошинне, њоме, и он се створи у вола...» Чайк., СНП—СЕЗБ. XLI, p. 261 (b. nr. 68) r. 14—6.

613. Кад дођу на оно мјесто гдје је он них стигао, узме Господ Бог лескову младицу, па га њом опукне, и, он се створи у човјека какав је и био, само што је имао дули врат...» — *Ibidem*, p. 262 r. 48—51.

614. «Видиш, ја сам Бог, а ово је Свети Петар, па сад ето си заслужно с чим ћеш живьети, а немой нигда туђега отимати.» — *Ibid.*, p. 262 r. 55—7. Cf. și varianta croată din provincia Slavonija, în colecția Bogdanovič, INP, p. 105—6 nr. 18.

615. *Ibid.*, p. 403 r.5.

616. «... А Господ Бог узме лескову младицу, па на чаши прекрижи и вино дође оздо а вода озго...» — *Ibid.*, p. 403 (b. nr. 166 r. 6—7).

617. *Ibid.*

618. Din Basse-Bretagne.

619. Sébillot, *Contes prov.*, p. 210.

620. *Ibid.*, p. 210—1.

621. *Ibid.* p. 211.

622. *Ibid.*, p. 211—2.

623. Sébillot, FFr. III, p.4.

624. „. . . Pitié l'en prist, si lor dona/ Une verge, si lor mostra/ Quand ils de riens mestier auroient,/ De cele verge en mer feroient . . ." — Sébillot, FFr. p.3.

625. „. . . Adams tint la verge en sa main,/ En mer feri devant Evain :/ Sitost con en la mer feri,/ Une brebiz fors en issi . . ." — Ibidem.

626. „. . . Elle a la verge saisie / En la mer fiert moult roidement:/ Un leus en saut, la brebiz prent. . . " — Ibid., p. 3—4.

627. «... Тольки Бог подыходя к яму, а ён на его з за вугла: агууу! Дак Бог и кажа: штоб жа ты так довеку гув. Той человек сичас и зделався медведем. Оттого иступня у его человеччая.» — Романов, БСБ. — IV, p. 22 nr.17.

628. «Коли ж ты мяне... не послухыв, дык зняи цягер, собирай гетых гадыв!» — Ibid. IV, p. 23 nr. 18. Se știe că hrana favorită a cocostîrcului o constituie șerpii, șopîrlele, broaștele . . .

629. *Ibid.*

630. «Богатый Пилип».

631. «... Господзь цярьпев, цярьпев ды и ударив яго ниц рукою. Як ударив. дык ён и став конём. Тоды бабу ударив ниц рукою, баба стала камяням.» — *Ibid.* IV, p. 18 nr. 14.

632. «... Ударив... коня того рукою, став чаловеком. Ударив по камяню рукою ниц, тожа стала женщиною...» — *Ibid.* IV, p. 19.

633. „... Swiytyj Nykołaj wziyv tohdy, prut, wdaryw nym toho strilciy toj zrik: Hej byk! Wyn stav bykom y wyn jeho zahnav u chliv . . ." — Szuch., *Buc.* IV, p. 49, nr. 34.

634. „... Tohdy św. Nykołaj wdaryv y toho prutykom y zrik: Hej byk! Y tot stav bykom y Św. Nykołaj zahnav jeho w stajniu . . ." — *Ibidem.*

635. „Boh sjytyj znaje, jyka zawtra bude hodyna; my ne możem znaty!" — *Ibid.*

636. „... Tohdy d'ido wdaryv prutom toty byky a wony staly lud'my . . ." — *Ibid.*

637. «... Свети Илија, удари штапом по земљи, и пред ним се отвори велико језеро...» Чайк., СНП—СЕЗБ. XLI, p. 382 (b. nr. 135), r. 27—8.

638. «.. опет удари по земљи и начини још веће језеро него прво...» *Ibid.* r. 32—3.

639. «... Свети Илија створи и треће, највеће језеро...» *Ibid.* nr. 34.

640. «... А Господ Бог му рече: — Дочекај га, па ошини, и од нега ће постати лав, и ти га онда привежи за стожер земалски, па нека буде ондје до суда Божјега...» *Ibid.* r. 38—40.

641. «... ошини га штапом и он постане лав, а он га одведе па га привеже за стожер, те ондје стоји до дана данашнега.» *Ibid.*, r. 48—50.

642. «... он укрши љескову младицу па прекрсти новце, а врагови се разбјеже свакн на своју страну. Кад се врагови разбјежали, узме Соломун новац, па отиде сући...» Чайк., СНП—СЕЗБ. XLI, p. 256 (b. nr. 66), r. 107—10.

643. Astăzi arhaism, rar utilizat.

644. Sébillot, FFr, II, p. 177.

645. *Ibid.* III, p. 249.

646. Perrault, *Contes*, p. 125.

647. „... sa marraine, qui estoit fée. . .",

648. *Ibid.*, p. 186.

649. *Ibidem.*

650. *Ibid.*

651. *Ibid.*

652. *Ibid.* p. 189.

653. *Ibid.*, p. 193—4.

654. *Ibid.*, p. 85.

655. Cf. la slovaci, *miesiac*; la poloni, miesiąc; la italieni, mése(il); la neogreci, μῆν(ό).

656. Ea l-a povestit în limba slovacă, așa cum l-a auzit.

657. „Tu zdvihol sa Vel'ký Sečeň, popošiel k najmladsiemu miesiačku, dal mu batyk do ruky a povedal: „Bratku Brezeň, zasadni si ty hove na moje miesto! „Mesiac Brezeň sadol hore na javišši kameň a zatočil batykom nad va trou . . ." — Polívka, VL'R, p. 41.

658. *Ibidem.*

659. „Tu zdvihol sa Vel'ký Sečeň, šiel k mesiačkovi, ktorý mu sedel naproti, dal mu batyk a povedal: „Bratku Lipeň, zasadniže si teraz na moje miesto!" Mesiac Lipeň sadol hore na najvyšší kameň a zatočil batykom nad vatrou . . ." *Ibid.*, p. 42—3.

660. „. . . Tu zdvihol sa Vel'ký Sečeň, šiel k jednému zo starsich mesiačkov, dal mu batyk do ruky a povedal: „Braku Rujeň, zasadni ty moje miesto!" Mesiac Rujeň sadol hove na najvyšši kameň a zatočil batykom nad vatrou . . ." — Ibid., p. 44.

661. „. . . Vel'ký Sečeň smraštil ielo a zatočil batykom ponad hlavu. V tom okamžení zachmúrilo sa nebo, vatra uhasínala, sneh sypal sa hustý, vietor podúval studený. Holena nevidela ani na krok pred sebou; čo d'alej, to do väčších závejov zabrodila . . ." — *Ibid.*, p. 46. Cf. Polívka, *Slov. poh.* — ZHTIШ t. CXLI—CXLIII, p. 1 sqq.; Polívka, SSR III, p. 334.

662. Παραμύϑια 'Εχλογή Γ.Α. Μέγα Ἀϑῆναι, 1927, p. 63—71. Basmul e intitulat οἱ δώδεχα Μῆνες — și e cules din Αἶνος. T. Μέγας, editorul acestei colecții se înșală cînd afirmă că acest basm aparține tipului Frau Holle din colecția Grimm: „Αὐήχει εἰς τόν τύτον τοῦ παραμυοιοῦ τῆς. Frum Holle τοῦ Grimm . . ." (cf. *ibid.*, p. 156). Basmul respectiv german e foarte diferit de acesta. Atît are doar comun în schemă: fata (sau femeia) cea bună prin contrast cu cea rea. Încolo, celelalte motive și peripeții și în special personajele supranaturale diferă fundamental într-o parte și în alta.

663. Dawkins, *The twelves months — A folk-tale from Pontos*: cf. Λαογρ. T.Z', p. 285—91. Pentru prima dată, semnalează Dawkins tema acestui basm, într-un studiu apărut în anul 1916 sub titlul: *Modern Greek in Asia Minor*, p. 254—5.

664. Cf. Basile, *Pentam.*, p. 441—6.

665. sau Brunda (n.pl.)? Această enigmatică indicație a adnotatorului se raportă, probabil, la o scriere literară cu un astfel de titlu.

666. Cu sensul de „e scris", „stă scris".

667. recte: quaedam.

668. recte: quae.

669. Tille traduce acest apelativ prin „lysých" adică *plcșuvi*, ceea ce ni se pare un nonsens. Noi îl considerăm un derivat substantival vechi ceh < adj. *plechý* (= frumos, chipeș, bun) — sufixul — ač — adică „bărbați chipeși, bine făcuți" și îl redăm în românește prin „*voinici*" (în accepțiunea de substantiv). Opinia noastră se întemeiază și pe faptul că în unele variante aceste personaje mitice ne sînt înfățișate ca fiind frumoase la chip.

670. Traducere *ad litteram* a salutului popular ceh (şi general european) „dobré jitro" — cf. şi Tille, SČP I, p. 460.

671. recte: *quaeris*.

672. „În Brundae stă scris că o femeie a trimis-o pe fiica ei să culeagă fragi în luna Februar. Aceasta, intrînd în pădure a văzut 12 voinici şezînd în jurul focului. Apropiindu-se de dînşii [le-a spus]: „Bună dimineaţa!" Iar unul din ei [a întrebat-o]: „Ce cauţi?" „Ea a răspuns: „Culeg fragi." La acestea, Februar a zis: „Culege!" şi ea a luat şi a dus mamei sale [fragi] şi s-au mirat aşa de tare." — Cf. ČL XXIV (1924), p.4; Polívka, Slov. Poh. — ZHTIIII t.CXLI—CXLIII, p. 18; Tille, SČP I, p. 460.

673. Ne-am putea întreba dacă mama căreia fata îi duce fragii este mama vitregă, ca-n varianta slovacă, sau e chiar mama adevărată, care fiind grav bolnavă avea nevoie să mănînce fragi ca să se vindece, precum povestesc alte variante. Nota marginală din sec. XIV nu precizează. S-ar părea totuşi, că şi aici e vorba de mama vitregă, fiindcă în notă se spune „mulier *misit* filiam". O mamă bună însă nu-şi trimite în miezul iernii fiica să-i aducă fragi, chiar de s-ar simţi în primejdie de moarte; ci logic e — logica eticii — ca fiica singură, din proprie iniţiativă să meargă, într-un asemenea caz să-i caute, pentru a o salva. Dar un astfel de detaliu constituie un detaliu secundar pentru noi.

674. „. . . Wrzesień siad na Majowe miejsce, dźiwignuŭ laske nad ogień, zacon śnieg lacieć z drzewiny i zaceno sie lato robic, zaceny kwiaty rosnąć. I kazali ji iś za sosne, bo hań juz, są fijoŭki . . ." — Ciszewski, *Krakowiacy*, p. 137 (b. nr. 101 var. B).

675. „. . . Siad Maj na Kwieciéniowe miejsce i dźwignuŭ laski nad gŭowe. Zakon lecieć śnieg, zaceno sie znowu robic lato. „Idź, Maryś, tam za te sosne, nazbieraj sa koziemek. „I podziekowaŭa jem . . ." — *Ibid.*, p. 138.

676. *Ibid.* p. 138—9.

677. „. . . Tak rozkazał Marzec Kwietniowi, a Kwiecień Majowi, żeby wzion laske i uderzył w ziemię a niech sie roztworzy lato w tem miejscu i rozkwitna chwijołki. Tak ona narwała tych chwiołtów i przyszła do dom. A ta jeji córa, Magda, i macocha okropnie sie dzwiły, gdzie ona tyych chwiałków. narwała . . ." Kolberg, *Pozn.* cz. VI, p. 165 (b. nr. 35).

678. „. . . Tak rozkazal Lipiec Sierpniowi, żeby wzjon laske i uderzyl w jabłoń, a niech sie roztworzy lato w tem miejscu, rozkazał zeby jabłoń zakwitła i niech dojździéwaja jabka a Sierpień Wrześniowi żeby dojździazały te jabka. Tak ona wziena urwała kiełka jablek i paszła do domu. Ta macocha z ta córką sie okropnie dziwowały, gdzie ona te jabka dostała . . ." — Ibidem.

679. *Ibid.* p. 165—6.

680. Cf. mai sus, p. 132.

681. Cf. mai sus, p. 136.

682. Cf. Ciszewski, *Krakowiacy*, p. 136—7. (b. nr. 100) şi p. 139—40 (b. nr. 102 var. C).

683. „strzelcy".

684. Kolberg, *Krakowskie*, III, p. 30—1.

685. Numără 580 de versuri.

686. Cf. Hh. II: Eix 'Ερμῆν..

687. ράβδος.

688. „aus dem Volksglauben" — Boetzkes, *Ker.*, p. 17.

689. Od. XXIV, 1—5.

690. „... Tum virgam capit: hac animas ille evocat Orco/ Pallentes, alias sub tristia Tartara mittit./ Dat somnos adimitque, et lumina morte resignat..." — *AEn.* IV, 242—4.

691. ἡγήτωρ ὀνείρων: H. Merc., 14.

692. „... Tum dextrae virgam inseruit, quā pellere dulces/ Aut suadere iterum somnos, quā nigra subire/ Tartara, et exsangues animare assueverat umbras..." — Statii Theb. I, vv. 306—308.

693. „... Tu pias laetis animas reponis/Sedibus, virgaque levem coerces/ Aurea turbam, superis Deorum/Gratus et imis." — Carm., I, 9 vv. 17—20.

694. *Od.* V, 47—9.

695. *Il.* XXIV, 343—5.

696. „... Ut teres in dextra, quā somnos ducit, et arcet/Virga sit..." Ovidiu, *Metamor.* II, vv. 636—7.

697. „Parva mora est alas pedibus, *virgamque* potenti/Somniferam sumsisse manu..." Ov., *Met.* I, 671—2.

698. Il. XXIV, 443—7.

699. „... firmatque soporem,/Languida permulcens madicatā lumina virgā" Ov., *Met.* I, 715—6.

700. Tille, SČP, d. IIsv. II, p. 246—cf. mai sus.

701. Luc., X, *Mort. dial.*, cap. 23 §3.

702. *Ibidem.*

703. „... Părăsind casa tatălui, au plecat cu alaiul lui Bachus prin munți și au cules iederă și volbură și crengi de laur, pînă ce *Hermes, lovindu-le cu varga le-a prefăcut în păsări*: și dintre ele, *una devenind liliac, alta bufniță, iar alta cucuvaie.* Și au fugit toate trei de lumina soarelui." — Αντ. λιυ., μετ. X, — 4p. 81, rr. 13—18.

704. χλαῖνα.

705. „... Battos a luat mantaua, însă a dezvăluit taina despre vaci. Iar Hermes mîniindu-se, că a fost fățarnic, l-a lovit cu varga și l-a prefăcut în stană de piatră. Și pe aceasta nu-l părăsește nici gerul, nici arșița. Iar trecătorii spun pînă astăzi locului „stîncile lui Battos".

706. „... perjuraque pectora vertit/In durum silicem, qui nunc quoque dicitur Index:/Inque nihil merito vetus est infamia saxo. Ov., Met. II, 705—7.

707. *Od*, X, 237—240.

708. *Od.* X, 293—5.

709. *Od.* X, 318—322.

710. „μακάρων μέγαν ὅρκον ὀμόσσαι".

711. *Od.* X, 395—6.

712. *Od.* X, 395—6.

713. „. . . accipimus sacrā data pocula dextrā./Quae simul arenti sitientes hausimus ore,/Et tetigit summos virgā Dea dira capillos;/(Et pudet et referam) setis horrescere coepi,/Nec jam posse loqui; pro verbis edere raucum/Murmur, et in terram toto procumbere vultu:/Osque meum sensi pando occallescere rostro;/ Colla tumere toris: et quā modo pocula parte/Sumta mihi fuerant, illa vestigia feci:/ Cumque eadem passis, tantum medicamina possunt/ !Claudor harā . . ." — Ov., Met. XIV, 276—286.

714. „. . . et ad insidiosa vocatus/Pocula, *conantem virgā mulcere capillos*/ Reppulit; et stricto pavidam deterruit ense . . ." — Ov., *Met.* XIV, 294—6.

715. „. . . Spargimur innocuae succis melioribus herbae,/*Percutimurque caput conversae verbere virgae*;/ *Verbaque dicuntur dictis contraria verbis,*/ *Quo magis illa canit, magis hoc tellure levati*/ *Erigimur*; setaeque cadunt; bifidosque relinquit/ Rima pedes; redeunt humeri; subjecta lacertis/ Brachia sunt . . ." — Ov., *Met.* XIV, 299—305.

716. „. . . Tum bis ad occasum, bis se convertit ad ortum:/ *Ter juvenem baculo tetigit*; *tria carmina dixit.*/ Ille fugit, sese solito velocius ipse/ Currere miratus, pennas in corpore vidit;/ Seque novam subito Latiis accedere silvis/ Indignatus avem, duro fera robora rostro/ Figit, et iratus longis dat vulnera ramis . . ./ . . . Nec quidquam antiqui Pico, nisi nomina restat . . ." — Ov., *Met.* XIV, 412—415.

717. „. . . Adtonitum monstris vulgus pavet: *illa paventum*/ *Ora venenatā tetigit mirantiā virgā*:/ Cujus ab adtactu variarum monstra ferarum/ In juvenes veniunt: nulli sua mansit imago . . ." — Ov., *Met.* XIV, 412—415.

718. „. . . Ipse Quirinali lituo parvāque sedebat/ Succinctus trabeā laevāque ancile gerebat/ Picus, equum domitor, *quem capta cupidine conjunx*/ *Aureā percussum virgā* versumque venenis/ *Fecit avem Circe* sparsitque coloribus alas . . ." — Virg.*En.* VII, 187—191.

719. „. . . *Arenti ramo jampridem mitis olivae* / *Omnia confundit*, summisque immiscuit ima. / *Ecce vetus calido versatus versatus stipes aheno,*/ *Fit viridis primo*; *nec longe tempore frondem*/ *Induit*; *et subito gravidis oneratus olivis* . . ." — Ov. *Met.* VII, 275—281.

720. Cf. Ov., *ibid.*, vv. 285—289.

721. Cf. Ov. *Met.* VII, vv. 240sqq.

722. VT (trad. Galaction-Radu), Num. XVII § 17.

723. *Ibid.*, §19.

724. *Ib.*, §20.

725. *Ib.*, §23.

726. Eroul, tot în scopul pocăinței sale, trecea rîul, purtîndu-i în spate prin apă pe drumeți.

727. Cf. Bogdanović, INP, p. 106 nr. 19 („Sveti Ignatije").

728. Cf. la poloni: Ciszewski, *Krak.*, p. 67 sqq. nr. 60–62 var. ABC („O zbójcu Madeju"); la slovaci: Polívka, VL'R, p. 163 sqq. nr. 29 („Mataj"); la cehi: Tille, SČP díl II sv. II, pp. 232–242; Kubín, *Podkrk.* II, nr. 174 (La cehi, ucigașul pocăit are – după variante – nume diferite: Madej, Beneš, Záhoř . . .).

729. Sébillot, FFr. III, p. 437–438.

730. Leros, care și azi are același nume, e una din insulele Sporade.

731. „. . . Surorile acestuia [ale lui Meleagru] l-au jelit necontenit la mormînt pînă ce Artemis, atingîndu-le cu varga, le-a prefăcut în păsări și le-a alungat în insula Leros, numindu-le bibilici . . ." – AVT. Λιβ., MεT. II,6 (p. 70 r. 3–6.).

732. Cf. Preller, GM I, 256–260; Theocr., idila II.

733. Cf. mai sus.

734. *Od.* XIII, 429–438.

735. *Od.* XVI, 172–177.

736. *Od.* XVI, 178–185.

737. *Od.* XVI, 194–200.

738. *Od.* XVI, 207–210.

739. *Od.* XVI, 454–459.

740. *Il.* XIII, 59–61.

741. *Il.* XIII, 59–61.

742. a vergii – adică a caduceului.

743. „. . . Illā fretus agit ventos et turbida tranat/Nublia . . . „Virg. AEn. IV, 245–246.

744. Εις Ερμῆν – Cf. Hom. Carm., p. 539–550, vv. 1–580.

745. *Ibid.*, p. 540, v. 17–18.

746. *Ibid.*, p. 549, vv. 528–32.

747. Lucian V (Timon) §§ 31–42.

748. „dăruitorul de bogății" – cf. *Hymn. hom.* XVII, v.12.

749. „cel cu varga de aur".

750. „Hermes dătătorul de bogăție" – cf. Bruchmann, *Epith. deorum*, – Roscher, ALGRM, Suppl. I, p. 109.

751. Schol. ad. Thucyd.. – Cf. Thucydidis, *De bello pelop.*, lib. I, cap. LIII, nota 10.

752. „Pe cel ce poartă caduceul nimeni nu are dreptul să-l vatăme. „ – cf. Thes. L.L. vol. III, col. 32.

753. Cf. Boetzkes, *Kerykeion* – Paul-Wiss., RECA, XI, col. 341.

754. Hom. carm, Merc., p. 550 vv. 550–557.; *Ibid.*, vv. 560–1; *Ibid.*, v. 564. . . . Τάς τοι ἔπειτα δίδωμι, *Ib.*, v. 564.

— *Ibid.*, vv. 560—1.
— *Ib.*, v. 564.
755. Cf. și Gruppe, Gr. MR II, p. 1337.
756. Μάντις
757. Pausanias, *Descr.* VII, 22, 3.
758. Într-un singur loc, în VT, li se atribuie nuielelor verzi efecte miraculoase. Se știe că Iacob, în tinerețea lui, s-a înțeles cu socrul său Laban Arameul, căruia îi păștea turmele, să-i dea ca simbrie toate oile cu miei și berbecii, precum și toate caprele sau țapii, care vor fi vărgați ori tărcați sau de culoare brumărie. (Cf. VT, Geneza XXX,§§32—5): „Atunci Iacob și-a luat nuiele verzi de plop, de migdal și de paltin, și a crestat pe ele crestături albe, jupuindu-le de coajă pînă rămîneau albe. Apoi a pus nuielele pe care le jupuise înaintea oilor, în teici, în adăpătoarele cu apă, unde veneau oile să se adape. Și dacă se împerecheau înaintea nuielelor oile nășteau miei brumării, vărgați și tărcați. Iar Iacob osebea acești miei . . . Apoi, de cîte ori se împerecheau oile voinice, Iacob punea nuiele sub ochii oilor în jgheaburi, ca să zămislească cu ochii la nuiele. Iar la oile cele slabe nu punea nuielele; așa încît mieii plăpînzi erau ai lui Laban și mieii cei zdraveni ai lui Iacob. Astfel, omul acesta ajunse tare bogat, avînd turme multe și roabe și robi, și cămile și asini." — (Cf. Geneza, XXX §§37—43). Prin urmare, conform citatelor versete, Iacob cunoștea taina de a face oile să fete miei cu lîna de culoarea pe care o voia el, ceea ce i-a mărit turma sa proprie foarte repede, îmbogățindu-se în chip uimitor. Acțiunea miraculoasă a nuielelor crestate, care — fiind puse în fața oilor în perioada rutului — le determină să fete miei brumării ori vărgați, se situează în cadrul magiei homeopatice (*similia similibus curantur*): oile privind vergile împistrite în clipa împerecherii lor concepeau miei de culoare asemănătoare! Acest gen de vrajă însă — deși realizată tot cu ajutorul vergilor — se depărtează totuși de sfera vrăjilor și a mircolelor specifice baghetei magice urmărite de noi.
759 VT, Exod. VII § 17—21.
760 *Ibid.* §22.
761 VT, Exod. VIII §1—2.
762. *Ibid.* §12—14.
763. *Ibid.* §15.
764. E foarte probabil totuși ca — în tradiția orală din care s-a inspirat textul biblic — practica magică a lovirii să fi fost însoțită concomitent și de vreo formulă incantatoare, ce va fi fost însă omisă la redactarea Vechiului Testament.
765. *Ibid.* IX §22—23.
766. *Ibid.* X, §12—13.
767. Cf. descrierea invaziei lăcustelor: *Ibid.* §14—15.
768 VT, Exod. XIV §16.
769. *Ibid.* §21—22.
770. *Ibid.* §26—28.
771. VT, Exod. VII §5—6.

772. VT, Num. XX §8.
773. *Ibid*. §9–11.
774. VT, Estera IV §11.
775. *Ibid*. IV §16.
776. *Ibid*. V §2–3.
777. VT, Ozeea IV §12–13.
778. VT, Exod. IV §2–5.
779. *Ibid*. IV §30–31.
780. VT, Exod. VII §9–10.
781. *Ibid*. §11–12.
782. *Od*. X, 275–279.
783. *Od*. X, 286–288.
784. *Od*. X, 302–305.
785. *Od*. X, 326–328.
786. *Od*. X, 276.
787. „Cea care cunoaşte multe vrăji", „cea vestită prin vrăji".
788. πάντων μάγων ἀρχηγέτης. — Cf. Pauly-Wiss., RECA XI[1], col. 338.

ÎNFRĂȚIREA RITUALĂ LA POPOARELE SUD-ESTULUI EUROPEAN ȘI ORIGINEA EI TRACO-ILIRICĂ

A existat la români, aproape pînă-n vremea noastră, o datină străveche, cunoscută mai ales sub numele „frăția de cruce". Ea a fost foarte răspîndită în toate grupele dialectale românești, atît la nord, cît și la sud de Dunăre. Marea sa popularitate la românii nord-dunăreni transpare și în faptul că ea a invadat folclorul lor, căruia i-a împrumutat numeroase motive. Această datină a cunoscut, la grupul dacoromân, mai multe tipuri. Le relatăm mai întîi pe cele mai vechi și totodată mai importante sub aspectul filiației genetice. Încă din anul 1852, poetul Alecsandri — într-o notă la balada populară intitulată *Balaurul* — spunea:

„A se prinde frați de cruce e o datină antică, ce impune datorința de a-și da viața unul pentru altul. Legătura acestei frății se făcea prin amestecarea sîngelui. Cînd doi bărbați se decideau a se înfrăți, trebuia să-și facă ei pe brațul drept o tăietură în formă de cruce și să unească sîngele lor . . ."[1]

Un alt tip vechi al înfrățirii rituale [2] consta în aceea că cei doi parteneri își beau reciproc sîngele, pronunțînd în același timp o formulă de jurămînt consacrată. Astfel, din Bucovina aflăm că haiducii, cînd își alcătuiau ceata, „se făceau frați de cruce îndeolaltă, pentru a-și ține dreptatea. Se tăiau la brațul drept în cruce și-și sugeau sîngele, jurîndu-și credință pînă la moarte."[3]

Dar „frăția de cruce" cunoaște de asemenea, la români, multe alte tipuri — unele pur laice, altele avînd infiltrate variate elemente religioase — în care sîngele uman nu mai joacă nici un rol. Între acestea, un loc de frunte ocupă înfrățirea al cărei ritual are la bază pîinea. Astfel, în Muntenia — în fostul județ Rîmnicu Sărat — cînd doi tineri vor să se prindă frați de cruce, vin fiecare cu cîte un colac, pe care-l schimbă între dînșii. Apoi, după ce au așezat amîndoi colacii alături pe masă, o fată mare — căreia îi trăiesc ambii părinți — trece muchia palmei drepte printre colaci, pronunțînd formula sacramentală: „Să fiți frați de cruce pînă la moarte!"

Fata primește de la cei înfrățiți daruri: batistă, cercei, inel . . .

În același chip, se prind *surate* două fete mari. Ele însă sînt asistate de un flăcău, care separă la fel colacii cu tăișul palmei. Suratele îl răsplătesc și ele cu daruri.[4]

Uneori, pîinea care e utilizată ca element principal în ritualul datinei, are forma crucii, precum ne atestă două răspunsuri la chestionarul lui Hasdeu din anul 1886.[5] Cea mai veche mărturie a acestei forme de înfrățire, la români, datează din secolul al XVI-lea, după cum aflăm de la Sommer, biograful german al lui Iacob Eraclide Despotul. El povestește că Șt. Tomșa, domnul Moldovei, s-a făcut frate de cruce cu o rudă a lui Despot-Vodă, rupînd în două, pentru a o mînca, o pîine cruciformă: „bolum panis in crucis formam compositum".[6] Și Sommer nu uită să adauge, cu privire la acest solemn legămînt, că: „sanctissimum apud illos foedus existimatur"[7].

Foarte adesea, la înfrățire sau la însurățire, pîinea este însoțită de sare și cele două părți jură pe aceste două elemente, considerate de popor ca sfinte. Iată cum sună formula de jurămînt la moții din Transilvania:

Eu ți-oi fi frate
Pînă la moarte;
M-oiu lăsa *de pine și de sare* mai bine,
Decît să mă las de tine![8]

Desigur, la săvîrșirea înfrățirii de acest gen, erau prezente pîinea și sarea și, probabil, cei doi parteneri gustau fiecare din pîinea și sarea aduse de celălalt. O asemenea înfrățire ne este atestată pe la sfîrșitul primului sfert al secolului al XIX-lea, cînd un foarte distins intelectual francez, contele Lagarde — membru al mai multor academii streine — călătorind prin Țara Românească, s-a făcut *frate de cruce* cu marele logofăt Dudescu. În notele sale de călătorie, el povestește cum l-a îndemnat boierul român să se înfrățească cu dînsul și cum s-a desfășurat tot ritualul datinei:

„. . . suivons donc . . . une ancienne coutume valaque, en nous faisant *fraté de crucé*, frère de la croix. Aussitôt il mit dans un vase une petite croix d'ivoire, . . .il y ajouta *du pain* et du sel, puis il me dit: — Répétez avec moi: *pé crucé*, par le croix; *pé pita*, par le pain; *pé sará*, par le sel — nous jurons d'être toujours frères et de nous donner assistance dans toutes les occasions."[9]

Aici apar în toată claritatea pîinea și sarea, iar imaginea crucii n-o mai prezintă pîinea însăși, ci acest simbol sacru al credinței creștine este alăturat separat sub forma unei cruciulițe de ivoriu. Tot pe bază de pîine și de sare, se înfrățesc flăcăii sau se însurățesc fetele în Banat. Nici aici

nu lipsește motivul crucii, însă el nu mai e reprezentat de o cruciuliță din metal sau din fildeș — ca la înfrățirea boierului Dudescu cu călătorul francez — ci crucea se taie din pîinea însăși și anume din coaja ei.[10]

Caracterul sacral al pîinii și al sării e bine cunoscut multor popoare și în special celor din sud-estul Europei. Ca simboluri tipice ale ospitalității, aceste elemente — mai ales sarea — apar în proverbele antichității grecești cu șapte secole înainta erei noastre: „ἅλας τε καί τράπεζαν".[11]

În *tràpeza*, care are aici sensul figurat de ospăț, este implicată, evident și pîinea. La grecii moderni, se continuă tradiția antică printr-un proverb ca: „'Εφάγαμε ψωμί κι 'άλάτι"[12][«am mîncat pîine și sare»], adică, «sîntem prieteni vechi». Respectul mistic față de sare și masă transpare cel mai limpede însă în proverbul vechi grecesc: „'Αλες καί πράπεζαν μη παραβαίνειν!"[13]

La români, de asemenea, aceste elemente simbolice s-au reflectat în domeniul paremiologic [14], precum și în alte creații folclorice. În trecut, se făcea și jurămînt pe ele. Și era acesta unul dintre cele mai grave, mai temute. Astfel, eroul unei balade populare spune:

...Jur pe pîne și pe sare
Și pe sfintele icoane...

Nu-i de mirare deci că pîinea și sarea au fost atrase de timpuriu în ceremonia înfrățirii. Uneori însă sarea are rolul esențial, apărînd chiar și singură în practica ce se săvîrșește cu acest prilej, cum se-ntîmplă în jud. Mehedinți. Aici, cei doi candidați la înfrățire au fiecare în palmă sare. Unul din ei îl întreabă pe celălalt: — Îmi ești frate pîn'la moarte? I se răspunde: — Îți sînt!

Îndată după acest răspuns, el se pleacă și „atinge cu limba sarea din mîna celui care a întrebat". Dialogul se repetă exact la fel încă de două ori. Apoi, partenerii, schimbîndu-și rolurile, cel care întrebase anterior dă acum răspunsurile și linge de asemenea sarea de trei ori din mîna primului.[15]

În unele regiuni ale României, înfrățirea rituală vădește intime relații cu cultul morților. În adevăr, există în popor credința că — săvîrșind această datină — devii frate sau soră cu cineva nu numai pe viață, adică nu numai pe lumea aceasta, ci și pe cealaltă. Așa, din Bucovina aflăm că „*soră de cruce* sau *frate de cruce* se face cînd îți este drag cineva și vrei *să te vezi cu acela pe ceea lume*".[16] Această credință se oglindește perfect în modul cum se celebrează datina. Astfel, o fată — mergînd la aceea pe care și-a ales-o să-i fie soră de cruce — îi duce doi colaci mari însoțiți de o *lumînare*, de care e atîrnată și o *basma*. I-o oferă pronunțînd următoarea formulă: — „Poftim, soră N., de sufletul meu! Iar cealaltă fată îi răspunde: — Bogdaproste! soră N., să ne-ntîlnim pe ceia lume!"[17]

Un aspect analog prezintă datina aceasta la o mare depărtare de Bucovina, în Muntenia (jud. Muscel), unde data la care are loc e foarte semnificativă: Duminica Moşilor — adică a morţilor, sau Duminica Rusaliilor. Copii, fete sau flăcăi, care se înfrăţesc sau însurăţesc în această zi, îşi dăruiesc reciproc străchini ori farfurii, împodobite cu flori şi încărcate cu pîine, *colivă*, ouă, caş ..., între care e înfiptă o *lumînare*. Strachina se tămîiază întocmai ca la morţi. Aşa, de exemplu, cînd o fată mare se duce la viitoarea ei surată, după ce mai întîi o salută, aprinde lumînarea şi-i întinde strachina cu daruri, spunînd această formulă stereotipă: — Ţine, să-mi fie mie pe lumea ailaltă! Partenera ei, oferindu-i în schimb strachina sa, la fel încărcată cu daruri, îi răspunde: — Bogdaproste! Ţine şi tu p-asta, să-mi fie şi mie![18]

În trecut, ceremonia înfrăţirii avea loc, la români, şi în biserică sau în mînăstire, unde cei doritori de a se înfrăţi mergeau ducînd cu ei cîte-o lumînare pentru fiecare. Aici, preotul sau un călugăr le citea o serie de rugăciuni — consacrate acestei datini — care se aflau într-un capitol special din cartea aşa-numită în slavoneşte *treabnic*, cunoscută la români tot sub numele slavon de molitfelnic, cu alte cuvinte carte de rugăciuni. Este proba cea mai palpabilă că biserica ortodoxă a luat sub nemijlocita ei protecţie vechea datină, căutînd s-o adapteze — pe cît i-a fost posibil — la principiile religiei creştine. Dar, totuşi, fapt paradoxal, la un moment dat, aceeaşi biserică — după ce o patronase secole de-a rîndul — s-a lepădat de ea, interzicînd-o sever şi ameninţînd cu caterisirea pe preoţii care ar cuteza să mai facă slujbe speciale pentru consacrarea înfrăţirii.[19]

De o mare răspîndire s-a bucurat în trecut, la români, — cu deosebire în Muntenia şi Oltenia — *înfrăţirea pe moşie*, care se celebra tot în biserică, unde un serviciu religios era săvîrşit de preot împreună cu cîntăreţul şi la care cei ce se înfrăţeau pronunţau jurăminte pe cruce şi pe evanghelie. În cadrul acestei ceremonii, înfrăţiţii îşi ofereau reciproc daruri însemnate. Efectul *înfrăţirii pe moşie* era aşa de puternic, încît depăşea cu mult intimele legături ale înrudirii de sînge. Astfel, fraţii de cruce dobîndeau fiecare din ei, asupra averii celuilalt, drepturi mai mari decît fiii sau fraţii naturali. În cazul morţii unuia dintre fraţii de cruce, cel rămas în viaţă îl moştenea pe defunct înaintea rudelor celor mai apropiate ale acestuia.[20] Documentele româneşti ne pun în faţă uimitorul fapt că se înfrăţeau ritual nu numai străinii între ei, ci şi fraţii din aceiaşi părinţi[21], fraţi cu surori [22], surori cu surori [23], apoi gineri între ei [24] sau cumnaţi [25], nepoţi, veri [26] ... De asemenea, se înfrăţeau mama cu fiul [27], tatăl cu fiica [28], mătuşa cu nepotul [29] ... Iar ca o culminaţie a paradoxului, se înfrăţea bărbatul cu soţia![30] Dacă de foarte multe ori vigoarea miraculoasă a acestei datini comitea nedreptăţi strigătoare, întrucît înlătura de la succesiune tocmai pe cele

mai îndreptățite persoane — rudele de prim rang ale mortului — care erau suplantate de un străin, totuși cîteodată ea venea să repare mari nedreptăți și să anuleze prejudecăți de ordin succesoral. În adevăr, „prin înfrățire, fetele puteau fi chemate la succesiune, puteau moșteni alături de descedența directă masculină. Fiica, înfrățită cu frații săi, moștenea în aceleași condiții ca și aceștia . . ."[31]

Să mai amintim acum și despre cei deveniți *frați de cruce* sau *surori de cruce* nu din propria lor dorință, ci datorită purului hazard, interpretat în mod special de naiva mentalitate populară? Astfel, sînt *frații de botez*, care au fost botezați în aceeași apă [32]; *frații de lapte*, care au supt lapte de la aceeași femeie, mai ales în cazul cînd unul a rămas orfan de mamă; *frații sufletești*, care au avut aceeași moașă sau același naș [33]; *frații lunatici*, care s-au născut în aceeași lună; *frații ziuatici*, care s-au născut în aceeași zi din săptămînă . . .[34] Cînd murea unul din frații lunatici sau ziuatici, era în gravă primejdie cel supraviețuitor, căci — după credința poporului — moartea unuia are drept consecință imediată și inevitabilă moartea celuilalt. Era deci de urgentă necesitate ca supraviețuitorul să se lepede de frăția cu mortul și să se înfrățească cu un alt lunatic sau ziuatic viu, ales dintre streini. În acest scop, avea loc la mormîntul deschis — înainte de îngropăciune — un ritual de o originalitate unică și de un arhaic primitivism prin candida lui ingenuitate [35].

Precum era și de așteptat, datina înfrățirii s-a reflectat din belșug în folclorul poetic românesc. Aflăm ecouri ale ei atît în domeniul paremiologic, cît și în creațiile epice: în cele în proză, ca și în cele în versuri. În baladele populare, cînd un erou se află în primejdie de moarte, îl imploră pe altul să-l salveze de la pieire ca frate de cruce [36]. O serie de basme povestesc cum eroul principal se înfrățește cu alți viteji. De obicei, îi propun frăția de cruce personaje care recunosc că eroul îi întrece în vitejie. Adeseori, cînd Făt-Frumos se luptă cu ei, biruindu-i și se pregătește să le taie capul, îl roagă umiliți să le cruțe viața și să se facă frate de cruce cu dînșii. Ei îi făgăduiesc atunci, drept recunoștință, credință și devotament pînă la moarte .[37] Tot în basme, Făt-Frumos se-nfrățește nu o dată cu personaje dotate cu o forță supranaturală, cum sînt zmeii sau uriași ca Strîmbă-Lemne, Sfarmă-Piatră . . .[38] Alteori, înfrățirea are loc între oameni necăjiți sau bătuți de soartă, cu scopul de a se ajuta unul pe altul. Astfel, un basm povestește cum un prinț, căruia frații săi, din invidie, îi tăiaseră picioarele, s-a înfrățit cu un orb, căruia frații acestuia îi scoseseră ochii. Orbul e cel ce-a propus fiului de împărat înfrățirea, pentru ca amîndoi să se întrajutoreze: — „Știi ce? Aide să ne prindem frați de cruce. Eu am picioarele, tu ai ochii; să te port în spinare. Eu să umblu pentru tine, tu să vezi pentru mine. . ."[39] Este tipul clasic al frăției de cruce născută din aspra nevoie.

În fine, trebuie să mai relevăm că această datină are, la români, o terminologie proprie deosebit de bogată. Vom prezenta cîțiva din termenii folclorici principali, în uz la grupul dialectal cel mai mare, al dacoromânilor. Se cuvine însă să facem totodată o clarificare distinctă între terminologia arhaică, precreștină și cea creștină, care a apărut mai tîrziu, în perioada cînd a început să se exercite influența creștinismului asupra datinei. Dintre termenii arhaici îi cităm ca mai însemnați pe: sm. *fîrtat*[40] — sf. *surată*[41]; vb. *a se înfîrtăți — a se însurăți*; sf. *fîrtăție*[42] — *surăție*; nom. act. *înfîrtățire — însurățire*. Dintre termenii creștini, îi relatăm pe următorii: sm. *frate de cruce*; sf. *soră de cruce*; sf. *frăția de cruce*.[43].

În ce privește vechimea respectabilă a înfrățirii rituale la români, avem o dovadă foarte elocventă în faptul că ea nu există numai la grupul dialectal dacoromân, ci la întregul popor românesc, pretutindeni pe unde se află el așezat. Astfel, culegătorii de materiale folclorice de pe terenul grupurilor dialectale românești din sudul Dunării ne fac cunoscut că această datină a fost deosebit de cultivată acolo pînă aproape de perioada contemporană. Cea mai veche mărturie despre existența ei la aromâni datează din secolul al XI-lea. O aflăm la scriitorul bizantin Kekauménos, care, în cartea sa Περί παραδροηῆς πολέμου[44] spune următoarele despre vlahii din Thesalia: „. . . *poporul vlahilor . . ., care fac înfrățiri* și cumetrii și care vor să-i înșele prin acestea pe proști, ei care nu au păzit niciodată credința față de nimeni . . ."[45] Din ironia caustică a lui Kekauménos la adresa aromânilor din Vlahia-Mare [ἡ Μεγάλη Βλαχία] — cum se numea Thesalia în evul mediu — reiese nu numai că el avea [din cine știe ce motive] o părere destul de rea despre dînșii, dar și că bizantinii nu priveau tocmai cu simpatie acest obicei al vlahilor și deci, după cît se pare, el nu era prea răspîndit în lumea grecească la vremea aceea.

Din cele expuse pînă aici, rezultă că la români datina înfrățirii a fost nespus de cultivată. Bogăția și varietatea formelor, sub care ea ne este atestată, dovedesc din plin aceasta, înfățișîndu-ne-o ca pe un obicei de adîncă tradiție al neamului nostru. Folcloriștii deosebit de merituoși, ca Simeon Fl. Marian, Tudor Pamfile, Elena Niculiță-Voronca, T. T. Burada, C. Rădulescu-Codin, D. Mihalache, Teofil Frîncu, G. Candrea, I. G. Bibicescu, G. F. Ciaușanu . . . au adunat cu un rar zel foarte interesante materiale. Apoi, un lingvist și folclorist totodată ca ilustrul savant Hasdeu; istorici ca Ion Bogdan, Ilie Minea și L. Boga; juriști — specialiști în istoria dreptului sau în dreptul cutumier — ca Paul Negulescu, Ion Nădejde, Șt. Berechet, G. Fotino . . . s-au ocupat cu studiul datinei în chestiune.

Deși așa de răspîndită, la români, din cele mai vechi timpuri și așa de familiară lor pînă aproape de vremea noastră, totuși datina înfrățirii nu constituie nicidecum un produs folcloric specific românesc. Ea este ate-

stată de asemenea la multe alte popoare. Mai întîi trebuie să relatăm că înfrățirea rituală a fost în trecut — pînă aproape de perioada contemporană — bine cunoscută tuturor popoarelor din Peninsula Balcanică, cu care românii au avut continuu relații de strînsă vecinătate și chiar de conviețuire. Astfel, de la bulgari aflăm prin Sapkarev — sub anul 1886 — că „înfrățirea (побратимванье) și însurățirea (посестримванье) au avut loc și au loc încă frecvent mai ales pe la sate"[46]. Cu privire la înfrățirea rituală, un alt distins etnograf bulgar, D. Marinov, spune și el — sub anul 1914 — că „acest obicei se-ntîlnește foarte des și joacă un foarte important rol în viața poporului"[47]. La bulgari, ne sînt atestate formele lui arhaice, de tipul primar, sub cele două principale aspecte: băutul reciproc al sîngelui de către candidații la înfrățire și amestecarea sîngelui din rănile deschise ale celor ce se înfrățeau.

Dintr-un răspuns la chestionarul folcloric al lui Sapkarev, aflăm referitor la prima variantă, că cei doi parteneri „își lasă sînge de la mîna dreaptă și amîndoi beau reciproc dintr-însul, adică unul suge puțin din sîngele celuilalt și viceversa"[48].

În legătură cu a doua variantă, Th. Volkov ne informează că bulgarii se înfrățesc făcîndu-și incizii pe mîini sau pe brațe, iar apoi fiecare partener picură pe rana celuilalt cîteva picături de sînge [49].

Dintre toate formele, sub care apare datina la bulgari, Marinov acordă cea mai multă atenție înfrățirii ce are loc cînd cineva e salvat de la o mare primejdie sau chiar de la moarte. În această împrejurare, înfrățirea ni se înățișează în lumina unui act de recunoștință față de salvator. Cel salvat face mari pregătiri pentru ospăț, iar gospodina casei coace în afară de pîinea obișnuită și un colac ritual anume destinat înfrățirii [50]. Un flăcău și o fată mare din familie — îmbrăcați în straie de sărbătoare — merg cu plosca de vin să-l invite pe salvator. Sînt poftite de asemenea rudele cele mai apropiate. Gospodina dă cîte o luminare aprinsă fiecăruia din cei doi parteneri, care merg cu ele în mînă la vatra casei sau la icoană, unde se îmbrățișează și se sărută schimbînd luminările între ei. Cel salvat îi spune salvatorului său: — Te fac frate. Te rog să-mi fii frate! Salvatorul îi răspunde: — Mă fac frate cu tine; îți sînt frate![51] Sînt formulele de consacrare și se repetă de trei ori. Apoi, lipesc făcliile la vatră sau la icoană; salvatorul o lipește în dreapta iar celălalt în stînga, zicînd: „Ardem făcliile în cinstea lui Dumnezeu, ca să ne apere înfrățirea."[52] După aceea, cel mai vîrstnic dintre ei tămîiază masa ocolind-o de trei ori. Apoi, amîndoi apucă colacul ritual de cîte un capăt și-l rup în două, pronunțînd formula: „Frîngem pîinea aceasta pentru Dumnezeu, ca să ne păzească înfrățirea, să fie curată ca grîul și bună ca pîinea!" Toți invitații și ai casei adaugă în cor: „Amin, dă Doamne!"[53] După ce au rupt colacul în două jumătăți, pe una o pun pe masă pentru ospăț, iar pe cealaltă o pun pe vatră sau la icoană, fiind destinată salvatorului,

care, la plecarea acasă, mai primește de asemenea bucate și o ploscă cu vin. Atunci, cei doi se îmbrățișează, în timp ce salvatul spune fratelui său ritual: — „Tu îmi ești frate!" Celălalt îi răspunde: — „Eu îți sînt frate!"[54] În clipa aceea, cel salvat se adresează familiei și invitaților cu următoarea formulă de consfințire definitivă a frăției: — „Ascultați-mă, voi neamuri — bunicule, tată, unchiule, fraților, bunico, mămucă, mătușă, surorilor și voi copii, ascultați: fratele N. îmi este frate, e fratele meu înaintea lui Dumnezeu și înaintea voastră!" I se răspunde de către toți în cor: — „Am auzit și îl primim și noi ca frate al tău și al nostru!" Acest dialog se repetă de trei ori consecutiv. Apoi, noul frate se îmbrățișează cu toți cei prezenți. Cu aceasta, ceremonia a luat sfîrșit. De-abia acum se așază toți la masă; pîn-acum, cît a durat solemnitatea, au stat în picioare. Salvatorul e așezat la locul cel mai de cinste: în capul mesei. Dacă e preot în sat, este chemat să le citească o rugăciune de înfrățire; în acest caz, tot el tămîiază și masa[55].

Am văzut că și la români înfrățirea are loc foarte adesea în împrejurări identice. E probabil ca ritualul să fi fost și la ei asemănător cu cel al bulgarilor. Materialele folclorice românești pe care le cunoaștem nu ne îndreptățesc însă la o identificare. Semnalăm doar ruperea colacului în două, ca motiv comun respectivei variante bulgare și unora dintre variantele românești.

La bulgari a existat de asemenea, ca și la români, *frăția de lapte*[56], precum și înfrățirea la mormînt cu un lunatic strein, cînd *fratele lunatic* sau *sora lunatică* a murit. Marinov a publicat foarte interesante descrieri ale cîtorva variante bulgare, în care remarcăm unele motive ce nu sînt atestate la români, deși nu e cu totul exclus ca și ei să le fi cunoscut. Fratele lunatic supraviețuitor merge la mormînt cu lunaticul strein, pe care i l-au ales părinții. Acesta coboară în groapă, unde se culcă cu mîinile pe piept. Apoi, iese afară și, îmbrățișîndu-l pe celălalt, îi spune în același timp: „Mortul nu-ți este frate; de-acum încolo, eu ți-s frate!"[57]

În alte variante relatate de Marinov, lunaticul ales aruncă o piatră în mormînt, unde deja e coborît sicriul cu mortul lunatic. E un rit magic, prin care piatra se substituie fratelui viu.[58]

Într-un sat, Todiovți, din plasa Elenska, varianta respectivă prezintă un aspect deosebit de original, în ce privește motivul pietrei. Mai întîi este cîntărit fratele viu, apoi se caută o piatră, care se cîntărește de asemenea, urmărindu-se să aibă exact aceeași greutate ca și lunaticul supraviețuitor. Piatra aceasta e așezată în mormînt, iar lunaticul strein, coborînd în groapă, se adresează mortului cu următoarea formulă: „Îți las ție drept frate piatra asta; de-acum încolo, tu n-ai alt frățior decît astă piatră. Nu-ți mai este frățior: m-auzi tu? El este frățiorul meu!"

Îndată ce-a spus acestea, lunaticul strein iese din mormînt și-l îmbrățișează pe fratele supraviețuitor cu cuvintele: „Tu n-ai alt frate,

eu îţi sunt ţie frăţior . . .!“[59] Apoi amîndoi, ţinîndu-se de mînă, merg în biserică şi preotul le citeşte o rugăciune. După aceea, se duc la casa cu mortul, unde masa funerară este totodată şi ospăţ de înfrăţire pentru cei doi lunatici.[60] Prin aceasta, se crede că fratele lunatic supravieţuitor a fost scăpat de la o moarte sigură. La bulgari, mai era cunoscută şi o formă pur religioasă a înfrăţirii, care avea loc numai în biserică, unde popa le citea o rugăciune „cu evanghelia pe capetele înfrăţiţilor“. După aceea, amîndoi sărutau evanghelia. Aceştia se numeau „fraţi după evanghelie“.[61]

De la sîrbo-croaţi, avem numeroase mărturii despre existenţa datinii în chestiune atît sub aspectul laic, cît şi sub el religios, cînd înfrăţirea se săvîrşeşte chiar în biserică. Dintre tipurile laice puternic impregnate de elemente religioase, se cuvine să-l prezentăm în primul rînd pe cel al cărui rit principal se bazează pe sîngele uman.

Slavistul german Fr. Krauss — cunoscut specialist în probleme de folclor sud-slavic — citează o descriere a înfrăţirii, la ţăranii din Bosnia, făcută în anul 1856 de scriitorul sloven E. Ledinski. Acesta ne informează că toată ceremonia are loc în biserică, unde mai întîi preotul citeşte celor doi candidaţi la înfrăţire o rugăciune specială, iar apoi ei îşi jură credinţă unul altuia şi se îmbrăţişează. După aceea li se aduce un pahar cu vin. Atunci, „cel mai tînăr dintre înfrăţiţi se crestează la mîna dreaptă, aşa încît să curgă cîteva picături de sînge. El amestecă cu vinul, în pahar, aceste picături de sînge. Acum înfrăţiţii beau vinul pînă la fund. Prin aceasta, înfrăţirea este pecetluită şi întărită.“[62] Practica relatată de Ledinski e întrucîtva decadentă, deoarece numai unul dintre înfrăţiţi îşi crestează mîna şi numai sîngele acestuia e amestecat cu vinul, pe cînd conform vechii tradiţii era de aşteptat ca amîndoi să se cresteze şi să-şi amestece sîngele în pahar. Dar o asemenea abatere de la forma primară este explicabilă. Unele eclipse sau omisiuni de motive e foarte natural să apară de-a lungul vremii în circulaţia unui obicei. Totuşi, esenţialul a fost bine conservat.

Krauss însă a pus la îndoială autenticitatea folclorică a descrierii lui Ledinski; ba chiar o contestă, aproape mergînd pînă acolo încît să-l suspecteze pe autor de a fi puizat subiectul din vreun roman cavaleresc, ca să facă senzaţie ![63] Scepticismul său se baza pe faptul că un asemenea ritual — care se caracterizează prin motivul sîngelui omenesc — nu mai e atestat nicăierea la sîrbo-croaţi, de nici un alt izvor. Argumentul tăcerii, invocat de el, nu e deloc convingător. *Noi considerăm descrierea lui Ledinski perfect autentică.* Cum ne-am putea îndoi, cînd practica descrisă de el e atestată la toate popoarele din sud-estul Europei ? Această concordanţă o credem concludentă în favoarea autenticităţii izvorului respectiv.

Dar, peste aproape un sfert de veac, în anul 1908, Krauss el însuşi, într-o altă lucrare, ne face cunoscută existenţa, la sîrbo-croaţi, a ritua-

lului pe care-l contestase în anul 1885! În adevăr, iată ce ne spune el: „Dacă doi oameni vor să se înfrățească, își slobod amîndoi sînge la un deget și sug unul de la altul sîngele. Aceasta o fac ei ca să devină rude de sînge, căci din acel moment ei se consideră ca frați buni."[64] Krauss își ilustrează informația sa și printr-un caz concret: chiar un învățător din satul Surdul — căruia îi dă și numele — s-a înfrățit cu o tînără femeie, care nu avea frați. După ce au săvîrșit ritualul de mai sus la casa învățătorului, ei au încheiat ceremonia înfrățirii cu un ospăț și cu o petrecere care au durat pînă la miezul nopții.[65]

Un alt tip laic de înfrățire, specific sîrbilor — în uz în lunea a doua după Paști — seamănă mult cu un tip românesc din vestul Olteniei (jud. Mehedinți): cei ce se înfrățesc sau se însurățesc împletesc la fel cununițe din mlădițe de salcie, pe care le schimbă între ei și-și dăruiesc reciproc ouă roșii ori încondeiate. Aceasta însă e o înfrățire temporară, limitîndu-se la un an de zile și putîndu-se înnoi, după dorință, peste un an la aceeași dată. Ca și la români, remarcăm la sîrbi de asemenea intime aderențe ale menționatei înfrățiri cu cultul morților. E ceea ce rezultă în mod evident din faptul că ceremonialul schițat mai sus are loc la cimitir.[66]

O formă pur religioasă prezintă această datină în lumea catolică a Iugoslaviei și anume la țăranii croați din Dalmația. Înfrățirea are loc numai în biserică. În timp ce preotul oficiază serviciul divin, cei doi parteneri stau alături în genunchi, ținînd fiecare cîte o lumînare mare aprinsă în mînă, în timp ce în spate stă nașul lor cu două lumînări aprinse. După liturghie, înfrățiții se sărută în fața lumii din biserică, iar preotul binecuvîntează legămîntul lor. Ceremonia înfrățirii se termină cu cîte un ospăț copios, care are loc succesiv la fiecare din cei doi înfrățiți.[67]

La sîrbo-croați de asemenea înfrățirea are loc foarte adesea la o mare nevoie, cînd cineva se află într-o grea primejdie. Atunci, primul întîlnit este implorat să-i fie frate și să-l scape.[68]

Vuk Karadžić ne vorbește și despre înfrățiri care au loc în urma unui vis.[69]

Relatăm, în fine, și la sîrbi, înfrățirea la mormîntul deschis, cînd unul din frații lunatici a murit și cînd cel supraviețuitor se înfrățește cu un lunatic strein, spre a-și salva viața grav amenințată. Remarcăm că practica sîrbă — constînd în scoaterea din fiare a fratelui viu, legat cu lanțul de mort [70] — este aceeași ca și la români, la care e general răspîndită.

Trebuie să subliniem în special că sîrbo-croații posedă o terminologie folclorică a înfrățirii rituale foarte bogată și variată, ceea ce ne probează că în trecut datina în chestiune a fost deosebit de cultivată la aceste popoare. Și la ei, ca și la români, constatăm existența a două categorii distincte de termeni: cei ce reprezintă terminologia precreștină și cei ce-o

reprezintă pe cea creștină. Iată mai întîi terminologia precreștină: vb. *pòbratiti* [71] (⟨a înfîrtăți⟩) — *pòsestriti* [72] (⟨a însurăți⟩). De la aceste verbe, au derivat formele de participii prezente pasive — inițial cu sens adjectival, iar apoi substantivate: *pòbratim* sm.[73] (⟨fîrtat⟩) cu hipocoristicul său *pòbro* [74] (⟨fîrtățel⟩) și *pòsestrima* sf.[75] (⟨surată⟩).

Tot la verbul prototip *pobratiti* — și anume la forma de participiu perfect pasiv *pobraćen* — trebuie să raportăm și apelativul m.pl. cu sens colectiv, care-i implică pe înfrățiții de ambele sexe: *pòbraćenici*.[76] Dar apelativele *pobratim-posestrima*, care erau așa de răspîndite în popor, au devenit ele înșile prototipe, de la care — într-o etapă evolutivă, ceva mai tîrzie — au derivat verbele: *pòbratimiti*[77]-*pòsestrimiti*,[78] avînd exact același sens ca și *pobratiti-posestriti*. *Pòbratimstvo* sn.[79] (⟨înfîrtățire⟩, ⟨fîrtăție⟩); sau mai rar, în cîntecele populare, *pòbratstsvo*;[80] *pòsestrimstvo* sn.[81] (⟨însurățire⟩, ⟨surăție⟩). Aceste apelative denumesc nu numai acțiunea înfrățirii și a însurățirii, ci și datina însăși. La termenii de mai sus, trebuie să adăugăm încă o serie de termeni, care nu au prefixul *po*-, precum: vb. *bràtimiti* [82] (a înfîrtăți) — *sèstrimiti* [83] (a însurăți), avînd aceeași semnificație ca și uzualele *pobratiti—posestriti*, însă fiind întrebuințate cu mult mai rar decît acestea și figurînd de obicei în cîntecele populare. Verbele *bratimiti-sestrimiti* trebuiesc raportate la apelativele prototipe* *bratim* și **sestrima*, care nu ne sînt atestate, după cît știm, de folclorul sîrbo-croat; dar care ne apar ca derivate participiale pasive de la verbele *bràtiti* [84]-*sèstriti*.[85] Aceste verbe prototipe ne sînt însă atestate, iar ca sens și funcție corespund întru totul verbelor *bratimiti-sestrimiti* și *pobratiti-posestriti*.

Apoi, sn. *bràtimstvo* sau *bràtinstvo* [86] (⟨fîrtăție⟩, ⟨înfîrtățire⟩, ⟨frăție⟩) și sn. *sestrimstvo* sau *sestrinstvo* [87] (⟨surăție⟩, ⟨însurățire⟩) sînt perfect echivalente cu apelativele neutre mai sus menționate: *pobratimstvo*, *posestrimtsvo*.

Iată acum și terminologia creștină, ai cărei termeni, compuși cu apelativul *Bog*, arată clar că înfrățirea sau însurățirea se săvîrșește în numele lui Dumnezeu și sub protecția lui: *Bogom brat* sau *po Bogu brat* [88] — *Bogom sestra* sau *po Bogu sestra*.[89] Traduși *ad litteram*, acești termeni înseamnă ⟨*frate întru Domnul*⟩ și ⟨*soră întru Domnul*⟩. De fapt, ei corespund termenilor folclorici creștini ai românilor — *frate de cruce* și *soră de cruce* — deși diferă fundamental ca formă de expresie.

În fine *Bogom pòbratimstvo*,[90] care, tradus *ad litteram*, înseamnă ⟨*înfrățirea*⟩ (sau frăția) *întru Domnul*⟩, este corespondentul termenului românesc ⟨*frăția de cruce*⟩.

Înfrățirea rituală, odată realizată, îl introduce pe fiecare din cei doi înfrățiți în familia celuilalt ca pe un membru al ei. Sîrbo-croații cunosc de asemenea o terminologie folclorică specială pentru relațiile care derivă din această înfrățire în raport cu familiile fîrtaților. Termenii

respectivi sînt formați tot cu prefixul *po-*, care la origine e prepoziția *po* cu sensul de ⟨*ca*⟩, ⟨*drept*⟩, ⟨*în loc de*⟩, spre ex.: *pòočim* [91] (⟨ca tată⟩), *pòmajka* [92] sau *pòmati* [93] (⟨ca mamă⟩, ⟨drept mamă⟩).

Terminologia sîrbo-croată a acestei datini este aproape identică cu cea a bulgarilor,[94] cu excepția unor neînsemnate deosebiri, mai ales de ordin fonetic. Se poate spune deci că, în privința înfrățirii rituale, toți slavii sudici se servesc de aceiași termeni folclorici. Prin urmare, datina în chestiune prezintă pe tot teritoriul Slaviei meridionale o impresionantă unitate, atît din punct de vedere al conținutului, cît și al formelor de manifestare.

Precum era și de așteptat, obiceiul înfrățirii rituale a avut — atît la sîrbo-croați, cît și la bulgari — un puternic răsunet în folclorul lor poetic. Fantezia fără frîu a poporului a extins, aici, înfrățirea dincolo de sfera relațiilor interumane, dat fiind că omul se face adeseori frate de cruce cu ființe supranaturale sau chiar cu animale. Aceasta se întîlnește cu deosebire în basme[95] și baladele populare[96] E un fenomen folcloric pe care l-am constatat și la români.[97] La albanezi, de asemenea, a fost în trecut foarte răspîndită înfrățirea rituală. Ion Ghica ne face cunoscut că odinioară « frățiile » erau «uzitate în tot Orientul și mai ales în Albania ».[98] Demn de relevat în special e faptul că și la albanezi este atestat tipul al căruit rit principal constă în utilizarea sîngelui uman. În esența ei, datina este laică, deși uneori prezintă un caracter mixt, întrucît elementele laice fuzionează cu altele religioase, dîndu-i aparențe creștine. E cazul cînd înfrățirea se celebra în biserică, unde preotul le citea celor ce se înfrățeau o rugăciune tradițională, consacrată într-o astfel de împrejurare. Apoi, cei doi parteneri — chiar în biserică — își făceau cîte o mică tăietură la mînă și-și beau reciproc sîngele, care curgea din rană.[99] Hahn ne descrie amănunțit ritualul și în forma sa pur laică, așa cum era practicat în afara bisericii și cum l-a cunoscut el în Albania pe la jumătatea secolului al XIX-lea. Candidații la înfrățire își alegeau un naș, care lega strîns la fiecare degetul cel mic de la mîna dreaptă în partea de jos. După aceea, el le făcea cîte o incizie ușoară la deget și culegea sîngele amîndurora într-un pahar cu rachiu, pe care li-l dădea celor doi să-l bea. Îndată ce l-au băut, înfrățiții se înbrățișau. Ca o încununare a ceremonialului acesta, urma un ospăț, la care erau invitați prietenii înfrățiților.[100]

În unele regiuni albaneze, nu numai cei ce se înfrățeau beau rachiul cu sîngele lor amestecat, ci toți participanții la ceremonie beau în comun din acel pahar.[101]

Hahn ne informează că înfrățirea prin sînge era considerată, la albanezi, drept un legămînt sacru și că un înfrățit era adesea în mai mare stimă și afecțiune decît fratele bun.[102] Cel înfrățit prin ritualul de mai sus se numește în limba albaneză velàm [103] *vlam* [104], iar datina se cheamă

velameri. Faptul că, în unele localităţi albaneze, înfrăţirea prin sînge e cunoscută sub numele de *probatinia* [105] (sic) ne indică o veche şi puternică influenţă sud-slavică — venită, desigur, de la sîrbo-croaţi — asupra datinei. Remarcăm, de altfel, o frapantă analogie între ritualul variantei albaneze şi cel al variantei bosniace, relatată de Ledinski, ceea ce constituie în acelaşi timp confirmarea autenticităţii folclorice a descrierii acestuia.

Trecînd acum la greci, popor atît de important — nu numai ca creator de înaltă cultură şi civilizaţie, dar şi prin vechimea existenţei lui în Peninsula Balcanică — ne întrebăm mai întîi dacă în antichitate ei au cunoscut înfrăţirea rituală ca o datină bine închegată şi solid fixată în tradiţia elenică. Academicianul grec Mihailídis-Nuáros, care a publicat de curînd un excelent studiu — cît se poate de complet şi de o impresionantă erudiţie — asupra datinii în chestiunea la greci[107], e de părere că grecii antici au cunoscut-o bine, deşi nu pe aceea la care sîngele uman joacă primul rol. El relatează o serie de pasaje, în special din *Iliada* şi *Odiseea*, pentru a-şi susţine teza sa. Totuşi, locurile din epopeile homerice pe care se sprijină savantul grec nu sînt de ajuns de convingătoare. Ele ne vorbesc despre cazuri de prietenie intimă, φιλία, de ospitalitate, ξενία, sau de afectuoasă alianţă, ἑταιρεῖα, între doi sau mai mulţi tovarăşi, ἑταίροι, dar nu despre înfrăţirea propriu-zisă. Nimic nu ne îndreptăţeşte să identificăm astfel de relaţii interumane cu datina ce ne preocupă. E adevărat că există adesea unele elemente comune menţionatelor cazuri şi înfrăţirii, dar acestea au o altă explicaţie şi sînt departe de a permite identificarea. Asemenea elemente au fost chiar atrase adeseori în datină ca motive, care nu o dată s-au substituit altora mai vechi, dar ele nu pot fi confundate cu datina însăşi.

Episodul homeric al întîlnirii eroului grec Diomedes cu Troianul Glaukos — episod pe care Mihailidis-Nuáros îl comentează amplu — ne înfăţişează, e drept, un admirabil exemplu pentru ilustrarea prieteniei care-i unea prin tradiţie pe doi aşa-zişi „oaspeţi". Întîlnindu-se pe cîmpul de bătaie de la Troia şi recunoscîndu-se drept ξεῖνοι πατρώϊοι, adică „oaspeţi părinteşti" — deşi din tabere inamice — ei nu mai luptă între dînşii, ci îşi fac reciproc daruri, schimbînd armele, şi-şi jură credinţă [108] Dar acest obicei al legămîntului de ospeţie, specific grecilor antici şi — după cum reiese din *Iliada* — troienilor de asemenea, reprezintă o altă datină, pe care nu ne este îngăduit s-o identificăm cu înfrăţirea rituală.

Mihailídis-Nuáros, referindu-se la epoca clasică a antichităţii greceşti, opinează că datina înfrăţirii a suferit atunci o sensibilă decadenţă, ceea ce credem că nu corespunde realităţii; căci o datină care nu exista nu putea nici decădea, nici înflori. Ba chiar se poate afirma pe baze documentare că de-abia acum, în această epocă, grecii antici încep a face

cunoştinţă mai îndeaproape cu înfrăţirea cea adevărată, care se caracterizează prin folosirea sîngelui uman. Atunci, mai mulţi scriitori în frunte cu Herodot ne vorbesc despre ea. Acest obicei se practica mai ales la încheierea de tratate internaţionale, fie între două popoare străine, fie între greci şi vreun popor străin. La ceremonial participau şefii ţărilor respective sau soli care le reprezentau. Dar chiar cînd grecii luau parte ei înşişi la un asemenea tratat, nu poate fi vorba de o datină a lor, ci de a unor popoare barbare. Ei nu făceau decît să se adapteze la situaţie, uzînd de un obicei care le aparţinea pe de-a-ntregul acestora. Formulele consacrate, pe care le-ntîlnim la scriitorii clasici: τά πιστά ποιέσθαι[109] sau πίστιν δοῦναι[110] sau πῖστιν λαμβάνειν (sau δέχεσθαι)[111]... dau doar expresie scopului urmărit prin săvîrşirea datinii şi mai ales prin prestarea de jurăminte, de a-i obliga pe contractanţi să respecte cu credinţă tratatul încheiat; dar ele nu ţin nicidecum de terminologia datinii. Aşadar, după toate probabilităţile, grecii antici n-au cunoscut înfrăţirea propriu-zisă ca pe un obicei naţional, nici în timpurile cele mai vechi ale istoriei lor şi nici mai tîrziu. Însuşi faptul că în *Iliada* şi *Odiseea* nu există nici un loc care să ne ateste că ei practicau, în perioada homerică, înfrăţirea prin sînge, constituie pentru noi o dovadă de prim ordin că n-au cunoscut-o, dat fiind că sîngele uman este după noi elementul fundamental al datinii, mai cu seamă dacă ne raportăm la originile ei. Dar grecii antici n-au cunoscut-o nici în perioada clasică şi nici în cea elenistică, deşi pe parcursul acestui lung interval de timp se vorbeşte destul de frecvent despre datina înfrăţirii prin sînge. Totuşi, cei ce o descriu sau numai o menţionează o privesc ca pe un obicei prin excelenţă exotic şi barbar. Pe de altă parte, ni se pare bizar că un scriitor ca Plutarh, care se complace în relatarea obiceiurilor popoarelor şi care chiar ne descrie datina aceasta la vechii romani, nu face măcar o aluzie la greci, cum ar fi fost de aşteptat, dacă datina ar fi existat la ei.

Ceea ce vine să confirme în mod irefutabil concluzia noastră de ordin negativ, este faptul că *vechii greci — de-a lungul întregii epoci antice — nu au posedat o terminologie a înfrăţirii, care să o distingă tranşant de prietenia obişnuită sau pe un înfrăţit de un prieten.* Este un fapt pe care însuşi Mihailídis-Nuáros îl recunoaşte cu o foarte lucidă obiectivitate[112]. De obicei orice datină îşi are terminologia ei specifică, mai ales cînd e de veche tradiţie şi se bucură de o mare răspîndire.

O explicaţie a absenţei înfrăţirii prin sînge la grecii antici o aflăm şi în faptul că ei erau un popor prea civilizat în comparaţie cu celelalte popoare din jur, care o cultivau — ne gîndim deopotrivă la cele din Peninsula Balcanică, precum şi la cele din Asia Mică — şi deci nu puteau arăta simpatie pentru un ritual aşa de barbar.

O terminologie proprie a înfrăţirii apare, la greci abia în epoca bizantină — şi nu chiar la începutul ei — mărturisind în mod incontestabil

existenţa ei. Iată termenii ei principali: vb. ἀδελφοποιέω sf. ἀδελφοποιΐα, ἀδελφοπόιησις sm. ἀδελφοποιητός...[113]

Această terminologie s-a conservat în continuare şi la grecii moderni pînă-n perioada contemporană.

Dintre popoarele Peninsulei Balcanice, ne mai rămîne să-i trecem în revistă pe turci. Precum se ştie, pătrunderea lor în Europa are loc în ultimele secole ale evului mediu. Venind pe acest continent, ei au adus cu dînşii datina înfrăţirii prin sînge, pe care o cunoşteau bine din Asia Mică, unde popoarele turco-tătare o cultivau de mult. Hasdeu citează un autor din secolul al XIII-lea, Zaharia Khazvini, care a descris datina înfrăţirii prin amestecarea sîngelui la tătarii contemporani cu el.[114] Stabilindu-se în Europa, turcii au întîlnit variante ale aceleiaşi datine la naţiunile creştine din Balcani, ceea ce înseamnă că ei au putut exercita unele influenţe asupra acestora, dar vor şi fi primit unele influenţe din partea lor. În limba turcă, termenul folcloric care designează această datină e *kurdaşlik.*[115]

În trecut însă înfrăţirea rituală prin folosirea sîngelui uman ne este atestată şi la popoare din occidentul Europei. În primul rînd trebuie să-i amintim, printre acestea, pe romani, de la care avem o serie de mărturii categorice la diferite răstimpuri din istoria lor,[116] apoi pe germani [117], pe vechii scandinavi [118], pe celţii din Irlanda, a căror barbară datină — descrisă foarte precis de cronicarul englez Matei Paris din secolul al XIII-lea — reprezintă tipul arhaic în forma sa clasică, realizat prin amestecul sîngelui candidaţilor la înfrăţire şi băutul lui de către aceştia [119].

La unguri, ne-o atestă în secolul al XI-lea Anonymus Belae regis notarius [120]. Unele vestigii ne sînt cunoscute şi la poloni [121] şi ucraineni [122]. De asemenea este ea atestată sporadic la ruşi de folclorul acestui popor [123], precum şi de unele mărturii documentare [124]. În antichitate, datina înfrăţirii rituale ne este atestată în orientul Europei la sciţi de către scriitori greci şi latini [125]. Dar înfrăţirea prin folosirea sîngelui uman e cunoscută la multe alte popoare din afara Europei. În primul rînd, amintim că ea exista la o serie de naţiuni din Asia Mică, din antichitate pînă aproape de vremea noastră. Pentru trecutul îndepărtat, în special scriitorii greci ne dau ştiri referitoare la acestea. Tacitus ne-o atestă şi la vechii armeni [126]. Arabii o posedă şi ei din timpuri imemoriale pînă azi. Ea este în uz de asemenea, precum am menţionat deja aiurea, la popoarele turanice. Dar, dacă avem în vedere materialele etnologice publicate în timpul nostru, constatăm că înfrăţirea rituală — de tipul celei săvîrşite cu sînge omenesc — este atestată la numeroase popoare în stare de natură din diferite continente. Astfel, ea e foarte răspîndită pe tot cuprinsul Africii şi în Australia. De asemenea este practicată în Indonezia, în Melanezia şi Polinezia, precum şi în insula Madagascar. Apoi, e semnalată în America de Nord la diferite triburi băştinaşe

dintre Pieile Roșii; iar în America de Sud este în uz la indienii din Guiana [127].

În consecință, ținînd seamă pe de o parte de faptul că izvoare scrise o atestă la diferite popoare din cele mai vechi timpuri pînă-n epoca modernă, iar pe de altă parte, de faptul că aflăm vestigii ale ei mai pretutindeni pe glob — după cum o probează investigațiile etnologilor — putem conchide că *avem a face cu o datină universală, care, în pofida variațiilor ei după loc, timp și popor, este în esență una și aceeași. Numărul documentelor, care stau mărturie pentru existența ei, în diverse părți ale lumii, este așa de mare și el crește mereu cu trecerea vremii* — făcîndu-se tot alte noi descoperiri — *încît caracterul de universalitate al acestei datini se impune ca ceva axiomatic.*

Datina înfrățirii rituale prezintă variate aspecte nu numai de la un popor la altul, dar chiar la unul și același popor, după cum am văzut că e cazul la români și la slavii balcanici. Ea a evoluat în pas cu timpul, ceea ce a avut drept rezultat că, la intervale mari de timp, s-a îndepărtat așa de tare de forma ei primară, încît uneori nu se mai poate identifica cu ea. Dar e nevoie să stabilim, din capul locului, care a fost forma ei primară. Cum e și logic, noi credem că ea se identifică cu tipul existent azi la popoarele în stare de natură sau cu cel atestat de cele mai vechi izvoare scrise. Este înfrățirea al cărei ritual se săvîrșește cu sînge omenesc. Acest tip rareori s-a păstrat în stare pură pînă-n vremea noastră. De cele mai multe ori, el apare sub forma unor complexe amestecuri de motive; iar *în îndelungata lui evoluție, el a pierdut foarte adesea tocmai motivul care, la origine, a avut rol principal în datină: sîngele uman. Acesta este elementul esențial și primordial al înfrățirii.* După noi, deci, *tipul care prezintă în forma cea mai crudă, mai barbară, utilizarea acestui element, acela stă la baza tuturor tipurilor de înfrățire rituală, indiferent cărui popor aparțin ele. Acesta constituie punctul nostru de plecare.* În evoluția sa, datina s-a impregnat copios mai ales de elemente religioase. La popoarele creștine, s-au grefat pe ceremonialul ei motive caracteristice credinței lui Hrist, după cum la arabi și la națiunile turco-tătare s-au infiltrat în datină motive puizate din riturile credinței musulmane. Era foarte natural aceasta și atracția elementului religios trebuie considerată ca un fenomen care s-a produs chiar *ab origine*, deși într-o măsură mai restrînsă întrucît, inițial, elementul magic este cel pregnant. Să aruncăm acum o privire sinoptică asupra treptelor evolutive probabile ale înfrățirii rituale, plecînd de la tipul arhaic de formă primară:

a. sacrificarea unui om, al cărui sînge era băut de cei ce se legau pe viață prieteni nedespărțiți;

b. trecerea de la jertfa umană la utilizarea sîngelui persoanelor care se înfrățeau și care și-l beau reciproc;

c. amestecarea sîngelui partenerilor într-un vas și apoi băutul lui de către ei;

d. amestecarea sîngelui partenerilor cu vin sau cu altă băutură alcolică într-un vas și apoi băutul acestui amestec;

e. reducția ritualului numai la amestecul sîngelui partenerilor fără a-l bea;

f. substituirea sîngelui uman prin sînge animal de la victimele care erau sacrificate cu prilejul înfrățirii;

g. absența totală a sîngelui, care e înlocuit cu vin roșu adus de fiecare partener și amestecul vinurilor înainte de a le bea;

h. băutul vinului neamestecat — independent de culoare — sau al altei băuturi alcoolice, de cătrei cei ce se înfrățeau;

i. diferite forme de ritual — cu absența băuturilor alcoolice — avînd ca elemente de bază în special pîinea și sarea.

Aspectele atît de variate, pe care le-am distins mai sus, nu trebuiesc înțelese ca trepte evolutive ce au fost străbătute de datină la unul și și același popor. Noi am avut în vedere cele mai frapante dintre proteicele forme, sub care se înfățișează datina la cele mai diferite popoare din diverse țări și continente și din diverse epoci. La unul și același popor, numai anumite aspecte din cele pe care le-am relatat au putut constitui trepte de evoluție.

În ceremonialul înfrățirii însă, la ritul esențial, s-au adăugat chiar dintru început, dar nu mai puțin și în decursul vremii, o serie de alte elemente, cu scopul de a o consolida, precum sînt unele din cele ce urmează:

1. jurăminte, prin care candidații la înfrățire se angajează să-și respecte legămîntul pînă la moarte;

2. blesteme grele la adresa aceluia dintre înfrățiți care eventual l-ar încălca;

3. invocarea unor forțe supranaturale — divinități sau demoni — ca martori și ca protectori;

4. muiatul armelor în sîngele uman amestecat sau în sîngele de animal, cu scopul creșterii forței de combativitate;

5. schimb de daruri între cei ce se înfrățesc: arme, veșminte, vite, colaci, fructe . . .

6. îmbrățișări și sărutări rituale între înfrățiți sau însurățite;

7. ceremonia înfrățirii se încheie de obicei printr-un ospăț cu invitați — rude și prieteni — dat de unul dintre înfrățiți sau de amîndoi succesiv.

La națiunile Europei — cu excepția turcilor și a populațiilor puțin numeroase din Peninsula Balcanică, pe care ei le-au musulmanizat [128] — creștinismul, neputîndu-le suprima datina înfrățirii, n-a întîrziat de a o lua sub protecția sa. Aceasta a avut drept rezultat că i-a grefat o întreagă

serie de motive. În primul rînd, trebuie să relevăm că a imprimat ritualului datinei în diferite chipuri, ca o pecete caracteristică, motivul cu caracter de simbol al crucii:

α prin crestarea braţului sau a degetului cu o tăietură în formă de cruce [129];

β. prin jurămîntul de cruce[130];

γ. prin sărutatul crucii[131];

δ. prin încrucişarea săbiilor [132] sau a cuţitelor [133];

ε. prin consumarea în comun a unui colac în formă de cruce [134] . . . etc.

Aşa se şi explică de ce, sub influenţa creştinismului, datina înfrăţirii a căpătat la români numele de *frăţia de cruce* şi bărbaţii înfrăţiţi se numesc *fraţi de cruce*, în timp ce femeile însurăţite îşi zic *surori de cruce*; iar la grecii moderni de asemenea înfrăţiţii se numesc σταυραδελφοί[135]. E greu de spus dacă în aceste denumiri populare trebuie să vedem o influenţă de la un popor la altul, sau dacă ele au luat naştere în mod cu totul independent. Ceea ce putem afirma în chip sigur e că sînt termeni relativ tîrzii, care au suplantat în parte termenii vechi, precreştini, ai datinei. Dar influenţa credinţei creştine asupra înfrăţirii rituale nu s-a limitat la simbolul atît de reprezentativ al crucii, ci a lăsat şi alte numeroase urme, precum:

1. partenerii jură pe evanghelie [136];

2. ei ţin mîna dreaptă pe evanghelie, în timp ce preotul slujeşte pentru consacrarea înfrăţirii lor [137];

3. preotul citeşte din evanghelie, ţinînd-o pe capul celor ce se înfrăţesc [138];

4. candidaţii la înfrăţire — sau la însurăţire — se-ncing cu brîul Maicii Domnului [139];

5. biserica ortodoxă, luînd datina sub egida ei, a simţit nevoia de a-i alcătui — încă de pe la începutul mileniului al II-lea [140] — un text adecvat, cu rugăciuni şi pasaje extrase din sfintele scripturi, incluzîndu-l în cartea de rugăciuni cunoscută sub numele de εὐχολόγιον sau, în slavoneşte, treabnic, unde era rezervat un capitol special, avînd destinaţia de a fi citit de către preot, cînd oficia slujba înfrăţirii.[141]

Constatăm aşadar că creştinismul a contribuit cel mai mult la purificarea ceremonialului înfrăţirii de elementele prea primitive şi unele prea crude, îmblînzind străvechea datină barbară. *Urmărind evoluţia ei, asistăm la un interesant proces de sublimare, care a mers pîn-acolo, încît cu timpul s-a ajuns foarte adesea la români — ca şi la alte popoare din sud-estul Europei — la eliminarea totală din ritual a elementului esenţial de la origine: sîngele uman.*

CONSIDERAŢII CU PRIVIRE LA GENEZA ÎNFRĂŢIRII RITUALE ŞI LA EFECTELE PRODUSE DE ACEASTĂ DATINĂ

Dar cum se explică oare apariţia acestei datini, ale cărei rădăcini se înfing adînc în vreme, depăşind cu mult limitele cronologice ale istoriei şi pătrunzînd pînă-n epocile neguroase ale preistoriei omenirii? Ea a răsărit din imperioasa nevoie a omului de a se apăra, în ţări unde viaţa era nesigură: unde nu existau legi şi tribunale, unde nu exista o organizaţie de stat bine închegată, care să garanteze protecţia locuirilor, şi în consecinţă primejdii de tot felul îi pîndeau în permanenţă. Individul, trebuind să se apare singur, a recurs la căi mistice, prin care să-şi creeze aliaţi devotaţi, cu ajutorul cărora să poată înfrunta într-un chip mai sigur adversităţile.

De ce însă sîngele uman a jucat un rol aşa de important — rolul fundamental — la săvîrşirea ritualului înfrăţirii?

Pentru că, după mentalitatea primitivă, sîngele este principiul vieţii, fiind dotat în acelaşi timp cu o misterioasă forţă magică. În acest element rezidă calităţile şi defectele unui individ. A bea sîngele unui om pe care l-ai ales fiindcă se distingea prin anumite calităţi remarcabile, însemna a dobîndi acele calităţi [142]. Dar în acelaşi timp băutul sîngelui unei alte persoane simbolizează unirea cu ea prin acelaşi sînge, adică înfrăţirea. Aceeaşi semnificaţie simbolică — mai tipică încă — are, pentru omul primitiv, amestecul sîngelui a doi sau mai mulţi indivizi. Pentru aceste raţiuni, cei ce îndeplineau ritualul înfrăţirii prin amestecul de sînge aveau sentimentul c-au devenit fraţi, întocmai ca şi cum ar fi fost născuţi de aceeaşi mamă. Ei simţeau că în vinele fiecăruia curge sîngele celuilalt unit cu al său. Iar dacă ritualul se săvîrşea prin ambele procedee, atunci fiecare din cei doi înfrăţiţi căpăta în plus şi o neobişnuită vigoare, întrucît la calităţile sale se adăugau cele ale individului, al cărui sînge era băut. De altfel, cele două procedee apar frecvent conexe, dat fiind că sîngele celor ce se înfrăţeau era amestecat chiar de ei înşişi înainte de a fi băut.

Efectele acestei datini erau de-a dreptul extraordinare. Înfrăţiţii îşi însuşeau toate drepturile şi toate datoriile, pe care le au cele mai apropiate rude într-o familie. Ba, în privinţa drepturilor — precum am arătat la români [143] — ele depăşesc foarte adesea cu mult pe ale fraţilor şi surorilor născuţi din aceiaşi părinţi. Înfrăţiţii şi însurăţitele aveau unii pentru alţii o mai mare consideraţie şi iubire decît pentru fraţii şi surorile proprii. În ce priveşte gradul de înrudire intimă a lor, el reiese foarte clar din faptul că unui înfrăţit cu o fată îi era interzis să se însoare cu ea. Căsătoria lor însemna incest, întocmai ca şi căsătoria unui frate cu o soră. Mai mult: dacă doi tineri bărbaţi se înfrăţeau, nici unuia din ei nu-i era permis să se-nsoare cu sora celuilalt. Şi nici măcar copiii acestora nu se

puteau însoți. E un fapt bine cunoscut la toate popoarele balcanice [144] și la români de asemenea [145]. La slavii sudici, este frecvent reflectată în baladele lor populare interdicția căsătoriei între un frate de cruce și o soră de cruce. O baladă bulgară ne povestește că Janko din Kosovo a pregătit un ospăț mare, la care a invitat 70 de regi, printre care și pe Marko Kraljevič. El l-a prevenit însă pe acesta să nu cumva să-l aducă cu dînsul și pe Gruia:

Tu să vii, dar nu-l adu pe Gruia,
Că noi furăm pîn-acuma vechi fîrtați
Și mă tem să nu ne facem curînd cuscri:
Căci eu am pe Vida, tînăra copilă . . .[146]

Așadar, Janko îi spune lui Marko — deși într-o formă cam învăluită — motivul pentru care nu-l dorește printre oaspeți pe viteazul Gruia, înfățișat de baladă ca fiu sau nepot al lui Marko. Dacă vine Gruia, se va întîlni cu frumoasa Vida și e primejdie să se îndrăgostească și să se însoțească. Atunci ei, din *fîrtați* („pobratimi"), ar deveni *cuscri* („svakovștino"), ceea ce Janko nu dorește nicidecum, fiindcă ar fi încălcată o îndatorire sacră a *frăției de cruce* („pobratimstvo"). Teama lui Janko e foarte întemeiată: Marko Kraljevič, în pofida prevenirii, îl aduce cu el și pe Gruia la petrecere; iar acesta o îndrăgește așa de tare pe Vida, încît nimic nu l-a putut opri de a se căsători cu ea. Balada bulgară ne prezintă deci un caz de violare a interdicției căsătoriei între copiii a doi *fîrtați*, în condiții oarecum excepționale, datorită unei pasiuni oarbe.

La sîrbo-croați însă o serie de balade populare, care au de obiect aceeași temă, se arată categorice pînă la intransigență în ce privește respectarea interdicției însoțirii unui *fîrtat* cu o *surată* sau a copiilor unor înfrățiți. Astfel, o fată — aflîndu-se într-o grea nevoie — îl conjură pe un flăcău să-i fie fîrtat, ceea ce el primește îndată. După aceea însă, cînd își dă seama cît era ea de frumoasă, el își exprimă regretul c-a acceptat cu atîta ușurință rugămintea ei:

De știam că ești așa de frumoasă,
Niciodată nu m-aș fi-înfrățit cu tine![147]. . .

De ce regretă flăcăul c-a primit să fie fîrtatul ei? Fiindcă o dată ce ea a devenit *surata* („posestrima") lui, nu se mai poate însura cu dînsa!

O baladă sîrbă cu același subiect — reprodusă de Krauss în traducere germană — povestește că o fată, pe cînd umbla după flori, s-a rătăcit prin pădure. Întîlnind un tînăr cioban, îl conjură să-i fie fîrtat și s-o călăuzească să iasă la drum, dar mai întîi să-i arate un izvor ca să-și astîmpere setea. Fata bea apă și apoi se spală pe obraji. Cînd s-a uitat ciobanul

la ea și a văzut-o strălucind ca soarele de frumusețe, s-a căit amar c-a înșurățit-o:

> O, dacă-aș fi bănuit mîndrețea ta fără seamăn,
> Zău că nu te-aș fi făcut surată,
> Ci te-aș fi ales să-mi fii iubită![148]

Auzindu-l, fata a izbucnit în plîns de teama păcatului, care se ascundea în vorbele fîrtatului ei. Dar chiar în clipa aceea o viperă a ieșit din stîncă și a sărit în sînul ciobanului mușcîndu-l mortal. Așadar, a fost de ajuns intenția lui de a nesocoti tradiționala interdicție, pentru a fi pedepsit pe dată de o putere tainică, supranaturală [149].

Într-o mică baladă sîrbă din colecția lui Vuk Karadžić, e vorba despre o fată, Mara, care a rătăcit drumul ajungînd în Bulgaria. Întîlnind un bulgar cu numele Pero, îl conjură să-i fie *frate întru Domnul* și să-i arate calea înspre țara ei:

> O tu, bulgarule Pero, să-mi fii *frate întru Domnul*
> Și să mă scoți de aicea, din țara cea bulgărească![150]

Pero a primit să-i fie *fîrtat*. Dar după ce Mara s-a spălat la un izvor și frumusețea ei a ieșit și mai mult în vileag — căci fața-i strălucea ca soarele, iar sînul ca luna — el nu s-a mai putut stăpîni și s-a repezit de-a îmbrățișat-o fără veste pe surata lui. În clipa aceea însă

> ... A sclipit un fulger în cerul senin
> Și mi l-a trăsnit pe bulgarul Pero ...[151]

Balada sfîrșește cu blestemul eroinei înspăimîntate de cele întîmplate:

> Să-l ucidă Domnul pe orice flăcău,
> Care mi-o sărută pe *surata* lui![152]

Prin urmare, nu numai căsătoria dintre un *fîrtat* și o *surată* e interzisă, ci orice relații de afecțiune senzuală este *tabú* pentru ei.

În varianta croată a baladei înregistrate de Vuk — avînd aceleași personaje, cu aceleași nume — fata rătăcită în Bulgaria îl roagă pe Pero s-o călăuzească pînă la rîul Neretva, de unde ea cunoștea drumul pînă-n țara ei. Ajungînd la Neretva, locul de despărțire, poposesc și prînzesc împreună. Apoi, Mara se spală la rîu pe obraji, se piaptănă, își trage fesul pe sprînceană ... *Ea arată acum și mai frumoasă.* Fîrtatul ei o privea cu admirație:

> ... Cînd Pero Bulgarul îmi văzu cum Mara
> S-a gătit surata, cu-atîta mîndrețe,
> A sărit la dînsa s-o îmbrățișeze ...[153]

Dar chiar în acel moment, el își primește pedeapsa meritată pentru intenția de a săvîrși sacrilegiul:

Era senin cerul, dar s-a-nnourat
Și-n văzduh răsună tunete grozave,
Care *mi-l trăsniră pe bulgarul Pero*,[154]
Iar frumoasei Mara i-a ars obrăjorii . . .

Așadar, nici fata nu a fost cruțată, căci deși nu a fost ucisă de trăsnet, ca Pero, totuși frumoasa Mara a încetat din clipa aceea de a mai fi frumoasă, ca pedeapsă pentru cochetăria sa, prin care l-a dus în ispită pe fîrtatul ei.

O baladă croată intitulată *Țareviciul Jovan și mama lui haină*[155] ne prezintă tabloul ideal al respectării interdicției căsătoriei între un fîrtat și o surată. Marele merit îl are aici prințul Jovan, care rezistă eroic la toate ispitele. Scăpînd-o pe Angeliea fiica regelui Ungariei din robia unor uriași, cari-i ucisese mirele și pe nuntași, prințul Jovan o însurățește. Fata însă îndrăgindu-l — deopotrivă pentru vitejia ca și pentru frumusețea lui — cînd mai află că el era fiul împăratului de la Stambul, îi spune fără ocol c-ar vrea să fie soția lui:

— Domnul fie lăudat și sfînta Fecioară
C-am avut norocul să dau peste tine!
Fă acum cu mine cum ți-o fi pe plac:
Ori du-mă la Stambul, la cetatea dalbă,
Ori du-mă la tata . . .[156]

Angeliea deci îl pune pe eroul salvator în fața a două alternative: prima este de a fi soția lui, măcar că înfrățirea cu ea era deja făcută; a doua e de a fi condusă la regele Budei, tatăl ei. Dar evident, prima alternativă este aceea care exprimă dorința ei cea mai arzătoare. Să fie aceasta o uitare din partea eroinei? Sau numai o slăbiciune, explicabilă prin sentimentele de afecțiune tulburătoare și de admirație fața de viteazul ei salvator? Poate, și una și alta. Dar cel ce n-a uitat obligațiile austere ale celor înfrățiți e țareviciul Jovan, căci iată ce-i răspunde el fetei:

— Angelico, *surata* mea scumpă,
Acu-i timpul să jurăm credință
C-ai să-mi fii *surată* de-aici înainte
Și dacă pe vreunul ne-a păli nevoia,
Cît vom fi în viață, pînă-nchidem ochii,
Ne-om veghea cu grijă unul pe celălalt
Și-oricînd vom fi gata să-i dăm ajutor.[157]

Răspunsul eroului cuprinde în esență toate îndatoririle pe care le comportă înfrățirea rituală. Apoi, cînd a mers la Buda și regele a aflat din gura fiicei sale în ce chip minunat a salvat-o viteazul Jovan, el a

crezut că nu-i poate da o mai mare răsplată pentru faptele lui, decît oferindu-i mîna Angeliei:

— Prinţule Jovane, scump ca ochii mei!
Dacă n-ai logodnică, ori de n-ai soţie,
Iacătă, să-ţi fie ţie dăruită,
Că-n bună dreptate tu ţi-ai dobîndit-o![158]

Jovan însă reuşeşte să braveze şi această ispită, căci răspunsul dat regelui sună astfel:

— Mulţumescu-ţi, rege, coroană de aur!
Nu-s logodit încă şi nici însurat;
Dar ea şi cu mine ne-am înfrăţit, rege,
Cînd ne-aflam pe munte, în codrul cel verde.
Acolo, pe dînsa am însurăţit-o:
Ne-am jurat credinţă de trei ori la rînd,
Că-mi va fi surată draga Angeliea
Şi că eu de-asemeni îi voi fi fîrtat,
Cît vom fi în viaţă, pînă-nchidem ochii! ...[159]

Această baladă ne ilustrează în acelaşi timp, în chip magistral, devotamentul extraordinar al suratei faţă de fîrtatul ei. În adevăr, cînd Jovan este orbit de ibovnicul mamei sale prin trădarea acesteia şi grav rănit, Angeliea este profund afectată de suferinţele lui şi nu-l părăseşte nici o clipă. Adună îndată în jurul lui pe cei mai vestiţi doctori din ţară; iar cînd aceştia îşi mărturisesc neputinţa de a-l vindeca, ea recurge la o fiinţă supranaturală — la o zînă — pe care şi-o face surată şi o imploră s-o ajute ca Jovan să-şi recapete vederea. Ea este fericită cînd în cele din urmă îl vede iarăşi sănătos şi în pline puteri ca altădată. La Buda are loc atunci un ospăţ de pomină în cinstea lui Jovan; iar regele, de bucurie mare, porunceşte să tragă tunurile. Demn de relevat este şi faptul că legămîntul de înfrăţire al lui Jovan cu prinţesa Angeliea implică strînse relaţii de înrudire cu toată familia ei: cu tatăl, cu mama, cu fraţii şi surorile sale. Astfel, cînd prinţul Jovan — înainte de a pleca la Stambul — îşi ia rămas bun de la rege, îi spune: „Luminate rege, *tată* întru Domnul“[160].

Un exemplu clasic despre devotamentul unui fîrtat pentru altul ni-l oferă o baladă culeasă de la sîrbii mahomedani din Herţegovina. Aici, vedem cum viteazul Majković Stjepan nu se dă în lături de la nici un sacrificiu, punîndu-şi mereu viaţa în primejdie, pentru fîrtatul său Ljubović, apărîndu-l pe el şi familia lui, iar în cele din urmă răzbunîndu-l [161].

În fine, o altă baladă — tot de la sîrbii musulmani — ne face dovada că datina înfrăţirii rituale îşi păstrează puterea şi eficacitatea ei nealterată pe deasupra conceptului de naţionalitate şi confesiune. În adevăr,

ea ne povestește cum un boier creștin, Janković Stojan, pe cînd mergea în zori de zi la vînătoare cu slujitorii săi, a întîlnit în mijlocul cîmpului o tînără turcoaică plîngînd amar. Ea fusese răpită noaptea de un turc, prin înșelăciune, dîndu-se drept iubitul ei și fu părăsită-n drum de dînsul, cînd ea a jurat că mai degrabă se sinucide decît să fie soția lui. Janković Stojan, pe care ea și l-a făcut fîrtat, o duce acasă la dînsul și o încredințează surorii sale, recomandînd-o drept *surata* („posestrima") lui:

— Ia-o-n-grijă pe *surata* mea,
Căci e sora și-a mea și a ta —
Turcoaica aceasta este sora noastră!
Du-o, dragă, la tine-n odaie
Și veghează-o, soro, ca pe capul tău!
Nu lăsa pe nimeni să intre la dînsa![162]

Apoi, aflînd de la turcoaică, că fratele ei nu voia cu nici un preț s-o mărite cu iubitul ei, fiindcă era foarte sărac, ci voia s-o dea după un turc bogat și de neam, pe care ea îl ura de moarte, Janković Stojan îi face suratei sale o zestre frumoasă din propria lui avere și o mărită cu acela, pe care ea îl iubea [163].

Pînă acum am prezentat balade, unde o persoană amenințată de vreo năpastă cere ajutor în numele frăției și este satisfăcută fără întîrziere, acceptîndu-i-se înfrățirea sau însurățirea și dîndu-i-se ajutorul solicitat. În adevăr, la toate popoarele la care e în uz datina, este considerat drept un mare păcat refuzul cuiva de a accepta frăția oferită, cînd e implorat de către cineva aflat în grea nevoie. Un asemenea gest este dezaprobat în cel mai înalt grad, iar cel ce-a fost în stare să-l facă își atrage disprețul și osînda tuturora. Totuși, avînd în vedere mărturiile folclorului sîrbesc, constatăm că și aceasta se-ntîmplă, deși extrem de rar. Iată o baladă, în care poporul a știut să-mbine cu mult umor chiar un astfel de motiv, atît de reprobabil și generator de nenorociri:

Frumoasa Mara din orășelul Varadin ghilește pînze la Dunăre. De pe malul celălalt al fluviului, o vede un pașă din foișorul palatului său și s-aprinde de dragul ei. Îndată el trimite un crainic să dea de veste prin cetatea Belgradului că va da jumătate din pașalîcul lui și moșii aceluia care i-o va aduce pe Mara. Fata însă, care se bizuie pe Dunărea cea adîncă, ia atitudini provocatoare, arătîndu-le turcilor că nu-i pasă de nimic și de nimeni. Dar iată că s-a găsit un tînăr turc, foarte curajos, care — ispitit de făgăduielile atît de ademenitoare ale pașei — trece Dunărea călare și se năpustește asupra fetei. Aceasta, *în numele frăției*, îl roagă stăruitor s-o cruțe, adresîndu-i-se astfel:

— Voinicule turc, *frate întru Domnul*,
Frate întru Domnul și sfîntul Ioan!
Te rog nu m-atinge, lasă-mă în pace,

Că-ţi dăruiesc ţie toată pînza albă!
Şi poţi să te lauzi prin oraşul Belgrad,
C-ai dobîndit astăzi o aleasă pradă!"[164]

Dar în zadar îi spune ea frate. Turcul — orbit de răsplata promisă de paşă — nu primeşte să se înfrăţească cu fata şi deci s-o cruţe. Doritor de a se îmbogăţi cît mai curînd, el o aruncă iute pe cal, legînd-o zdravăn cu curele şi trece înapoi Dunărea cu ea spre Belgrad. Ajuns la celălalt mal, turcul dă frîul calului fetei, iar el descalică spre a-şi scoate apa din cizme. Eroina însă întoarce pe dată calul înspre Varadin, mînîndu-l din toate puterile. Cînd s-a uitat turcul, fata era călare în mijlocul Dunării. Acum, el strigă cu glas tînguios, invocînd-o ca *surată* şi cerîndu-i, în numele însurăţirii, să-i dea înapoi numai dulama domnească:

— Maro Varadinco, *soră întru Domnul*,
Soră întru Domnul şi sfîntul Ioan!
Ţi-l dăruiesc ţie pe trupeşul Murgu,
Numai dă-mi, surato, dulama domnească
Şi mergi de-ţi încarcă pînza ta cea albă
Ca s-o duci acasă-n Varadinul vostru.
Vei putea cu fală să spui la prietene
Ce cîştig de seamă dobîndit-ai astăzi![165]

Dar frumoasa Mara îi răspunde, din mijlocul Dunării, cu îndreptăţită semeţie:

— Măi băiete, măi cîine de turc!
Eu mai înainte te-înfrăţii pe tine:
Pentru ce atuncea nu-mi primişi frăţia?[165]

Apoi, eroina şi-a continuat calea ajungînd pe ţărmul celălalt, unde încarcă pînzele pe cal. A îmbrăcat dulama, care-i venea aşa de bine, că părea croită pe corpul ei. Şi culmea bucuriei: cînd pune mîinile-n buzunar, află o pungă cu 500 de galbeni! Balada sfîrşeşte cu versurile:

. . . Mara merge-acasă cîntînd fericită,
Turcul lîngă Dunăre amar mai jeleşte![167]

În altă variantă a acestei balade [168] — unde acţiunea se petrece pe rîul Bojana, lîngă oraşul Skodra (sîrb. Skadar) — eroina, reuşind să scape în acelaşi chip din mîinile răpitorului turc, acesta îi spune *surată* şi îi promite mulţi galbeni, precum şi un inel preţios în schimbul calului. Totodată, el se jură pe profetul Mahomed să-şi respecte cuvîntul. Fata însă refuză toate cu un suveran dispreţ, răspunzîndu-i:

— *Nu vorbi prăpăstii, fecioraş de turc! . . .*
Eu te-am înfrăţit pe tine-ntru Domnul,

Ca să nu mă duci în harem la pașă;
Dar tu nu vruseși să-mi primești frăția.
Nici eu nu vreau acuma însurățirea ta![169]

Varianta aceasta se-ncheie cu sinuciderea turcului, care nu poate suporta despărțirea de calul său drag.

Precum vedem, în ambele variante ale baladei refuzul frăției din partea tînărului turc își primește sancțiunea cuvenită — nespus de dură — în refuzul însurățirii din partea eroinei-victimă.

În același timp, balada sîrbă nu este mai puțin încă o ilustrare a cultivării înfrățirii rituale la persoane de naționalitate și credință diferite, în pofida faptului că aici avem a face cu repudierea înfrățirii.

În ce privește relațiile dintre surate [170], la croați, Mijat Stojanović a lăsat admirabile pagini în cartea sa intitulată *Tablouri din viața poporului croat* [171]. Aici, el descrie legătura intimă dintre suratele croate, al căror devotament reciproc nu cunoaște limite și se caracterizează printr-o profundă afecțiune și o duioșie impresionantă. Ele se-mbracă la fel în zilele lucrătoare, iar sărbătoarea se gătesc la fel. Lucrează aceleași modele la gherghef, la brodat, la țesut . . . Își fac una alteia felurite daruri. Nu e petrecere la care să nu meargă împreună. La șezători, la horă sînt totdeauna alături. Bucuriile uneia sînt și ale celeilalte; suferințele, la fel, și le împărtășesc și le suportă în comun. Sau, cum spune atît de sugestiv Stojanonić: „Ele cîntă împreună, ele plîng împreună. Amîndouă își au secretele lor, pe care numai ele le știu și nimănui altuia nu le destăinuiesc. Ele își dau toată osteneala să nu fie despărțite în viață, așa de tare se simt legate. Nu omit nici un prilej — oricît de neînsemnat ar fi — spre a-și arăta în vreun chip oarecare dragostea ce au una pentru cealaltă. Cînd se strigă una pe alta, își adresează cele mai afectuoase cuvinte: „surioară, aurul meu . . ." etc [172].

Ceea ce Stojanović pune pe seama suratelor croate se potrivește însă pentru toți slavii sudici și nu mai puțin pentru români. Într-un cîntec liric bulgar, două surate și-au făcut ca ideal al vieții lor — pentru a nu se despărți niciodată — să se mărite amîndouă cu doi frați din aceeași casă și să devină astfel cumnate, ceea ce se și întîmplă, spre marea lor bucurie [173].

În epica populară românească în versuri s-a reflectat mai puțin decît la sîrbo-croați datina înfrățirii rituale. Balada, unde ea apare ca motiv important, este cea cu tema balaurului, care a înghițit pe un tînăr ce-i fusese ursit de mama lui, prin blestem, de cînd era prunc de leagăn. Din gura monstrului, eroul strigă deznădăjduit pe un călăreț, care trecea pe-aproape, implorîndu-l să-l scape de la pieire și făgăduindu-i în schimb să-i fie fîrtat credincios cît va trăi:

— Măi voinic din Ciobîrcie [174] [sic],
Cu paloșul de mischie,

Omoară tu pe ăsta,
De-mi lungeşte viaţa,
Că ţi-oi fi frate pîn'la moarte,
De tine nu m-oi desparte![175]

Călăreţul izbuteşte să ucidă balaurul şi să-l scoată din gura lui pe tînăr; însă el trage să moară de rănile multe, pline de venin. Cu un rar devotament, salvatorul merge cu dînsul la stînă şi-l scaldă-n lapte, readucîndu-l la viaţă:

. . . Pe voinicel îl lua,
La tîrla lui că-l ducea,
Lapte dulce că mulgea,
Pe voinic că-l îmbăia,
Fraţi de cruce se prindea . . .[176]

Varianta brăileană a acestei balade, culeasă din gura vestitului lăutar Petrea Creţul Şolcan, reuşeşte să scoată-n relief şi mai bine spiritul de sacrificiu al salvatorului pentru fratele său de cruce. El nu numai că luptă vitejeşte cu înfricoşatul balaur, dar după ce l-a răpus, nu se dă în lături de la nici o trudă spre a-l curăţa cît mai grabnic pe voinic de veninul muşcăturilor monstrului, făcînd încercări deznădăjduite ca să-i scape viaţa atît de primejduită:

. . . Paloş că scotea,
Solzii-i spinteca,
Pe voinic scapa
Din gură de şarpe,
Din sudori de moarte.
După ce-l scăpa,
În braţe-l lua
Şi-n fuga pleca,
La Nistru-l ducea . . .
La vad d-ajungea,
În apă-l băga,
De bale-l scălda.
Şi unde-l spăla,
Nistrul se-nchiega
De bale de şarpe,
Pustia l-ar bate!
După ce-l scălda,
După ce-l spăla,
În braţe-l lua,
La gazd'alerga . . .[177]

Aici, viteazul nostru mai face o ultimă încercare: eroul muribund este scăldat în lapte. Dar totul e în zadar; veninul balaurului i-a fost fatal! Balada sfîrşeşte tragic, cu înmormîntarea eroului, pe care-l duce la locul de odihnă eternă tot fratele său de cruce:

. . . Atunci, de vedea,
Că sufletu-şi da,
Cosciug îi făcea
Şi mi-l îngropa
De vale la cruce,
La mărul ăl dulce . . ."[178]

Balada aceasta cunoaşte un foarte mare număr de variante, răspîndite pe tot cuprinsul ţării [179]; însă, precum s-a văzut şi din varianta brăi-

leană. nu în toate eroul a putut fi readus la viață. În unele din aceste variante, el e spălat de venin la o fîntînă [180], la o baltă [181], la un rîu[182]; iar alteori e scăldat și în apă, și în lapte[183]. Forma favorită motivului este scăldat în lapte,[184] desigur fiindcă e considerat de popor drept cel mai eficace procedeu pentru curățirea rănilor de veninul șerpilor. Sub același aspect se prezintă motivul respectiv și în varianta cea mai veche, culeasă de Alecsandri, după cît se pare din Moldova și din fericire prea puțin „întocmită" de poet în partea ei finală:

. . . Apoi, trupul înghițit,
Plin de rane, otrăvit,
El în cîrcă-l ridica,
Sus la stînă se urca
Și în lapte mi-l scălda,
De venin îl curățea
Și cu viață-l dăruia.
Apoi, mări, cît trăia,
Frați de cruce se prindea . . .[185]

În lumina celor mai sus relatate, înfrățirea rituală ne apare mai mult decît o simplă datină, un obicei ca atîtea altele. *Ea este o adevărată instituție populară, care vine din adînc de vreme și care se impune printr-o etică de înaltă ținută, dobîndită în urma unei lungi evoluții. Ea a educat, de milenii, generații după generații în spiritul de abnegație și de jertfă a omului pentru om, fără a ține seama foarte adesea nici de considerentul național, nici de cel social și nici de cel confesional.* Din punctul acesta de vedere, ea rămîne — prin multe din rezultatele ei — pilduitoare mai ales pentru vremea noastră. S-ar putea chiar afirma fără exagerare că e regretabil că această instituție de antică tradiție n-a mai rămas decît în amintirea noastră — ca o imagine poetică — prin ecourile lăsate de ea în folclorul popoarelor și prin unele vestigii păstrate în limbile lor. Desigur, la origine și în cursul evoluției sale, ea a putut fi pusă adeseori în slujba unor scopuri repugnante, ca pirateria, brigandajul, comploturi sîngeroase, răzbunări crunte . . ., dar cu timpul înfrățirea rituală a ajuns la o purificare tot mai desăvîrșită, atingînd — cel puțin la o bună parte din lume — perfecțiunea sub aspectul etic, precum s-a văzut din unele documente folclorice, pe care le-am citat anterior.

Încă de multă vreme, unii termeni folclorici fundamentali din sfera înfrățirii, ca *fîrtat* și *surată*, au început a fi întrebuințați în popor ca un mijloc de *captatio benevolentiae*, atunci cînd cineva i se adresa, cu vreunul din acești termeni, primului întîlnit, care-i putea fi cu totul strein și necunoscut, neavînd cu el legămînt de înfrățire. Se poate deci interpreta aceasta în sensul unei tranziții de la reala propunere de înfrățire — făcută

în caz de nevoie unui necunoscut — la o propunere fictivă și de circumstanță, menită a face prieten dintr-un necunoscut, ale cărui bune sau rele intenții nu le cunoști. Astfel, prin extensiune, s-a ajuns cu timpul la unele semnificații noi, palide, pentru *fîrtat* și *surată*, care au devenit echivalente cu *prieten, -ă*; *tovarăș, -ă* [186]. Același fenomen semantic — al identificării termenilor *pobratim* (<fîrtat>) și *posestrima* (<surată>) cu *prijatelj, -itsa,* (<prieten, -ă>); *drug, -a, drugar, -ka, -itsa* (<tovarăș, -ă>) — s-a petrecut și la slavii meridionali [187]. Ba mai mult: lexicograful bulgar Gherov relatează, în legătură cu *pobràtim*, următoarele: „atunci cînd nu știm numele cuiva, îl strigăm: *pobràtime* . . . [188] (<fîrtate>). Iar referitor la sîrbi, Vuk Karadžić ne spune: „Mulți își zic *pobràtimi* (<fîrtați>), dar ei nu-s nicidecum înfrățiți . . .[189]" Apoi, exprimîndu-se exact la fel ca și Gherov, continuă: „Astfel, cînd sîrbul nu știe numele cuiva, îl strigă: *ej, pobratime*!"[190] (<ei, fîrtate!>). Evident, acestea sînt manifestări ale declinului datinei înfrățirii. Cum se explică decadența frăției de cruce în epoca modernă și mai ales în perioada contemporană, cînd constatăm că ea a căzut complet în desuetudine? Privind chestiunea în cadrul întregului ansamblu folcloric, decăderea acestei datini se explică prin aceleași motive pentru care, în general, au decăzut produsele folclorice de toate genurile, iar o mare parte din ele chiar au dispărut cu desăvîrșire. *Causa causarum* este, după noi, saltul gigantic, pe care l-a făcut omenirea pe linia progresului științific și tehnic, conducîndu-se din ce în ce mai mult, în evoluția sa, de rațiune, ale cărei criterii au triumfat în cele din urmă. Astfel, tot ceea ce nu avea la bază rațiunea, tot ceea ce era element mistic, a fost considerat nevalabil și abandonat. Știința autentică a pus stăpînire pe conștiința umană, tinzînd a elimina din viața omului o întreagă serie de prejudecăți și de vechi obiceiuri. Dar totuși, trebuie să recunoaștem că decadența frăției de cruce a început a se face sensibilă, la multe popoare europene, mai devreme decît cea a altor creații folclorice tradiționale și anume, încă de pe cînd progresul nu luase un așa de mare avînt sub impulsul rațiunii pure. Aproximativ putem afirma că începuturile declinului acestei datini trebuiesc raportate la epoca în care unele națiuni și-au consolidat viața de stat în așa măsură, încît au ajuns să-și creeze legi temeinice și tribunale serioase. Aceasta a avut ca efect imediat că cetățeanul — simțindu-se apărat de lege și de autoritățile statului — a încetat de a-și mai căuta singur mijloace de apărare, recurgînd la practici cu substrat mistic, precum era obiceiul înfrățirii rituale.

ORIGINEA ÎNFRĂȚIRII RITUALE LA ROMÂNI

Acum , după ce am făcut cunoștință cu datina înfrățirii, cu condițiile în care a luat ea naștere, cu semnificația riturilor ei, cu finalitatea sa, cu uimitoarele efecte de ordin psihic, pe care le producea la cei ce-o practicau

precum și cu larga ei răspîndire geografică — e timpul să ne punem marea problemă: *cum a apărut această datină la români? De cînd? Pe ce căi a ajuns la dînșii? Este ea o datină autohtonă? sau ne-a venit de aiurea? În cazul acesta, de unde ne-a venit? De la care popor am împrumutat-o?* La asemenea întrebări, cercetătorii români au căutat răspunsuri și au emis diferite ipoteze. Astfel, Sextil Pușcariu a înclinat către o origine sud-slavică a datinii românești, fără a preciza însă de la care ramură anume s-ar fi făcut presupusul împrumut, ci gîndindu-se deopotrivă la bulgari, ca și la sîrbi. El spune vag: „Obiceiul înfîrtățirii pare a fi luat de la slavii de sud."[191] Afirmînd aceasta, el se baza pe o oarecare analogie în structura morfologică a termenilor folclorici românești și a celor sudslavici.

Ion Bogdan, referindu-se tot la slavii meridionali, se pronunță pentru proveniența bulgară a datinii: „*Asupra originii acestui obicei la noi românii*, . . . noi credem că *ea trebue căutată la slavii din Peninsula Balcanică, în specie la bulgari*, de la cari am primit *înfrățirea de cruce* [sic] *ca o ceremonie religioasă, împreună cu întreg cultul bisericesc.*"[192]

Ca punct cronologic de orientare, pentru a stabili data adoptării datinii — sub acest aspect — de către români, Bogdan ia secolul al IX-lea, cînd au fost evanghelizați bulgarii de frații Kiril și Metodiu: „. . . Și fiindcă acest timp, veacul al IX-lea, corespunde cu timpul întemeierii liturghiei slavone în Bulgaria, care a trecut mai tîrziu la noi, e natural a pune în legătură introducerea acestei liturghii cu introducerea frăției de cruce . . ."[193]

Noi nu negăm ca în parte acea formă tîrzie, creștinizantă, a datinii a trecut la români cu deosebire prin filieră slavă și trebuie să specificăm că nu numai prin manuscrise bulgaro-slave, ci și sîrbo-slave. E un proces de infiltrare, care are loc tîrziu, abia în primele secole ale mileniului al II-lea. Aceasta însă nu ne îndreptățește să deducem că forma respectivă a datinii e de origine sud-slavică la români, fiindcă manuscrisele slavone, unde figura capitolul cu rugăciunile destinate anume pentru slujba religioasă care consfințea înfrățirea, erau traduceri *ad litteram* din grecește. Deci sursa este bizantină pentru toată ortodoxia, inclusiv românii. Dar de aici nu putem conchide nici că tipul creștin al datinei, la români, și la popoarele din Peninsula Balcanică, are obîrșie medio-grecească, pentru că, în afară de rugăciunile menționate, celelalte rituri nu mai provin de la greci.

De fapt, Bogdan — precum vedem — nu are în vedere adevărata origine a datinii, întrucît el nu se raportă la tipul străvechi al ei, ci la o formă apărută într-o etapă evolutivă foarte tîrzie, cînd înfrățirea rituală fusese deja adoptată și patronată de biserica lui Hrist și dobîndise aspecte creștine în așa măsură, încît i se crease și un repertoriu de rugăciuni speciale. Pe de altă parte, afirmația că românii au primit frăția de cruce

de la bulgari o dată cu creştinismul constituie o gravă eroare, dat fiind că românii s-au creştinat cu mai multe secole înaintea bulgarilor, precum arată clar terminologia lor creştină, care, prin termenii ei fundamentali, este latină prin excelenţă. În afară de aceste consideraţii, mai amintim că înfrăţirea rituală, fiind cu mult mai veche decît creştinismul, originea ei nu are nimic comun cu această religie.

Un alt cercetător, Paul Negulescu, presupune că românii „ar fi putut împrumuta înfrăţirea spirituală de la bizantini, la care exista încă de prin al V-lea şi al VI-lea secol"[194]. Se va vedea mai departe de ce noi nu admitem nici opinia lui Negulescu.

Cele mai mari merite, pentru studiul datinii româneşti a înfrăţirii, le are Hasdeu, în pofida faptului că nici el nu ne-a dat o soluţie definitivă în privinţa originii ei şi că ipotezele sale nu sînt lipsite de unele erori. Hasdeu a publicat mai multe lucrări asupra datinii în chestiune [195], care l-a preocupat în mod special. Şi nu e deloc în afară de subiect să amintim de asemenea că Hasdeu e autorul faimosului şi providenţialului chestionar folcloric din anul 1878, alcătuit din două părţi, dintre care una are de obiect *Obiceiele juridice ale poporului român* [196], unde el a formulat foarte judicios şi cît se poate de clar o serie de întrebări referitoare chiar la obiceiul înfrăţirii rituale [197]. Bogata recoltă de răspunsuri la acest chestionar — tezaurizată la secţia de manuscrise a Bibliotecii Academiei Române — rămîne pentru totdeauna o valoroasă sursă documentară la dispoziţia folcloriştilor. Trebuie să specificăm că aici se pot afla şi unele răspunsuri care au de obiect străvechea datină. În ce priveşte studiile lui Hasdeu asupra ei, e de remarcat că ele se caracterizează printr-o erudiţie puţin comună, precum şi prin unele ipoteze, pe care le susţine cu dovezi de natură a convinge la prima vedere, datorită bogăţiei de documente aduse în sprijinul lor, precum şi argumentaţiei sale logice. Dar, fapt bizar, de la un studiu la altul, Hasdeu îşi schimbă părerea referitor la originea datinei. Astfel, în primul său articol, din 1865, savantul român susţine ipoteza originii romane a înfrăţirii la români. El se sprijină îndeosebi pe scriitorul latin de la începutul secolului I.e.n. Valerius Maximus, care ne vorbeşte despre un legămînt de prietenie tipic roman, care se săvîrşeşte prin amestecul sîngelui, procedeu specific înfrăţirii: „Mixtum cruorem amicorum et vulneribus innexa vulnera . . ."[198] Perfect convins de veracitatea ipotezei sale, Hasdeu spunea atunci: „. . . noi am reuşit a proba *originea sa romană antică* . . ."[199] Totodată, avînd cunoştinţă de existenţa datinii şi la sîrbi, el considera drept un fapt „învederat că sîrbii au luat-o de la români"[200], ceea ce, precum se va vedea, nu corespunde realităţii.

Într-un alt studiu însă — publicat peste un deceniu şi mai bine — Hasdeu înclină a crede că datina înfrăţirii a fost primită de români de la slavii sudici. La această convingere ajunge el plecînd de la analiza termi-

nologiei folclorice românești. Stabilind că termenii, pe care noi i-am numit arhaici, *fîrtat-surată*, sînt derivați prin sufixul *-at*, *-ată* de la *frate* și *soră* — frăt-at, prin metateză > fărtat, fîrtat [201], sor-ată > surată — Hasdeu contestă romanitatea lor, pe motivul că niște prototipuri în suf.— *atus-ata* de la *frater* și *soror* „n-au existat niciodată, căci altminterea ele ar fi lăsat vreo urmă nu numai la români, ci și undeva pe aiurea din numeroasele dialecte și subdialecte romanice. Așadar, *fărtat* și *surată* nu sunt arcaisme romanice".[202] Argumentul inexistenței unor paralelisme a menționatelor forme românești la celelalte popoare romanice nu este, după noi, valabil — chiar dacă el ar corespunde adevărului — pentru a îndreptăți contestarea atît de categorică a originii pur romanice a fenomenului lingvistic românesc. Noi însă nu recunoaștem nici justețea argumentului că acest fenomen n-ar exista la alte popoare neolatine. Dar Hasdeu mai aduce și un alt argument, de natură gramaticală și anume morfologică, ce pare a justifica în mod decisiv teza sa. El susține că, pentru ca *fărtat* și *surată* să fi putut rezulta în mod normal ca derivate participiale, ar fi trebuit să existe pe teren latinesc verbe corespunzătoare, avînd ca prototipe pe *frater* și *soror*. Asemenea verbe însă n-au existat în latinește. Deci, după Hasdeu, „din *frate* . . . fără intermediul verbului *frătare*, nu se putea naște un participiu *frătat*"[203]. Hasdeu, care era un slavist de marcă al epocii sale și cunoștea bine toate idiomele slave, a crezut că singura explicație posibilă pentru pretinsa anomalie, ce prezentau respectivii termeni folclorici românești este că ei — deși creați din elemente autohtone, de origine latină — au luat naștere numai datorită unei influențe slave sudice. El relatează termenii slavi *pobratim* și *posestrima*, care sînt în adevăr participii prezente pasive de la verbele *pobratiti* și *posestriti*. Concluzia lui Hasdeu este următoarea: „Cînd românii au făcut cunoștință cu serbii și bulgarii, probabilmente pentru prima oară în sec. VII sau VIII, atunci, după modelul participielor slavice *pobratim* și *posestrima*, ei au compus pe *fărtat* și *surată*, care pentru noi sunt niște forme quasiparticipiale, deoarece nouă ne lipsesc verburile corespundinți. Dînd peste un original străin, părinții noștri l-au tradus pe cît au putut mai exact prin elementele lor proprie latine; dar traducerea a rămas tot traducere, adică fără acea corelație organică, pe care o are numai originalul."[204]

Concluzia lui Hasdeu, deși aparent impecabilă — dat fiind că ea se sprijină pe argumente, ce se impun prin aspectul unei seriozități indiscutabile — nu rezistă totuși la un examen mai atent. Dacă ea ar fi adevărată, ar însemna că o dată cu terminologia, pe care noi am imitat-o, chipurile, după slavii meridionali, am primit de la dînșii și datina. Așa ar fi logic. După noi însă, vechea terminologie românească a datinii — spre a fi luat naștere — nu a avut deloc nevoie de modele slave, ca să se orienteze după ele. Dacă există o așa de mare analogie între termenii

principali slavi și cei românești — și ea nu poate fi contestată de nimeni — aceasta se datorește numai faptului că respectivii termeni decurg și într-o parte, și în alta, din una și aceeași datină, care atît la români, cît și la slavii sudici este autohtonă. Părerea noastră este că romanii, coloniști ai Daciei, sau mai just dacii romanizați au tradus în latinește din limba dacică, iar nu din vreo limbă slavă termenii îndătinați ai înfrățirii rituale. Ei nu au trebuit să aștepte venirea slavilor, pentru a-și crea o terminologie după imaginea celei din limba acestora, la o datină care exista din moși-strămoși pe pămîntul Daciei. Împotriva tezei lui Hasdeu, noi susținem că termenii arhaici *fîrtat* și *surată* — care au dat limbii române o bogată familie de derivate — sînt formații pur romanice, ce țin de limba latină populară din Dacia, fiind creații în cel mai autentic spirit al limbii latine. Dar să examinăm mai îndeaproape ultimul argument lingvistic al lui Hasdeu, care pare a fi cel mai întemeiat. Oare era, în adevăr, absolută nevoie de existența prealabilă a unei forme verbale — *frătare* și *sorare* — derivate de la *frater* și *soror*, pentru ca să poată lua naștere *fîrtat* și *surată*?? Hasdeu, afirmînd aceasta, a scăpat din vedere că anterior — cînd a voit să definească morfologic acești termeni — tot el spusese: „Sufixul *-at* s-a adaos în *fărtat* și *surată* de-a dreptul către substantivii *sor-* și *frat-*, ca în latinul *barb-atus*, de unde al nostru *bărbat.*“[205] Foarte adevărat! Dar dacă pe terenul limbii latine — chiar și al celei clasice — *barbatus*, derivat adjectival devenit apoi substantiv, de la sf. *barba* n-a avut nevoie de un verb *barbare*, care n-a existat niciodată în limba latină, pentru ce atunci în latina dialectală nu putea să ia naștere *fărtat* și *surată* direct de la substantivele *frater* și *soror*, fără intermediul unei forme verbale derivate de la acestea?? Se mai pot afla însă și alte exemple, în afară de *bărbat*, spre a ilustra — pe terenul limbii române și în general pe teren romanic — fenomenul derivării de adjective sau chiar de substantive prin sufixul participial *-atus*, *-ata*, *-atum* atașat direct la apelative, fără a se baza pe o formă verbală. Sextil Pușcariu stabilește un deosebit de interesant paralelism morfologic între apelativul *panromânesc fîrtat* (< frate) și arom. *bărțát* sn:)(< braț), avînd sensul de ⟨atît cît poți cuprinde cu brațele⟩[206]. Tache Papahagi îl derivă foarte just de la lat. *brachiatum*[207]. Totuși un vb. *brachiare* nu este atestat și se pare că nu a existat nici în dialectele limbii latine, deși limbile romanice occidentale posedă de asemenea paralelisme la arom. bărț*at*[208]. De asemenea, surprindem în limba română și în alte limbi romanice același fenomen al derivării de adjective și substantive direct de la apelative prototipe și prin atașarea sufixului participial *-utus*, *-uta*, *-utum*, de ex.: rom. *cornut -ă*, it. *cornuto -a*[209], sp. și port. *cornudo*, *-a*[210], fr. *cornu -e*[211] < lat. *cornutus -a* < sn. *cornu* + suf. *-utus*, *-uta*; rom. *limbut -ă* < lat. *lingua* + suf. *-utus*, *-uta*.

Cînd au venit slavii în contact de intimă conviețuire cu românii, exista de mult la ei terminologia înfrățirii rituale, sub același aspect morfologic, pe care-l are pînă-n ziua de azi. Dovadă peremptorie pentru aceasta o aflăm în faptul că terminologia de aspect arhaic nu există numai la grupul dialectal dacoromân, ci ea este atestată, în forme identice de o uimitoare bogăție și varietate, și în dialectele românești din sudul Dunării. Iat-o mai întîi cum sună la aromâni: sm. *fărtat* cu diminutivele de sens hipocoristic *fărtic*, *fărtătic*, *fărtăticiu*, *fărtătușu* [212], în graiul fîrșerot, termenul acesta sună *frătat* [213], adică i s-a păstrat nealterată chiar forma sa de la origine, nefiind afectat de fenomenul metatezei; sf. *fărtățile*, *fărtătliche*; sf. suráta.[214]

Iată acum aceeași terminologie folclorică, la meglenoromâni: sm. *fărtat*, *furtat* cu hipocoristicul *fărti* și *fărtătšuc* [215]; sf. fărtátcă [216]; sf. *fărtătsil'ă*, sn. *fărtătlóc* [217].

Se știe că elementele comune dialectului dacoromân și celui aromân reprezintă stocul lexical cel mai vechi al limbii române, care trebuie raportat la acea epocă îndepărtată din timpuriu ev-mediu, cînd încă n-a avut loc prima și cea mai importantă sciziune a unității etnice românești.

Nu este lipsit de interes să relevăm că nici terminologia folclorică românească mai tîrzie a datinii, din epoca influenței creștine — precum: *frate de cruce*, *soră de cruce*, *frăția de cruce* [218] — nu are nimic comun cu terminologia creștină sud-slavă, care nu cunoaște asemenea termeni.

Precum am relatat aiurea, termenii sud-slavici influențați de creștinism sună foarte diferit de cei corespunzători ai românilor, dat fiind că ei au cu totul altă structură sintagmatică: *frate întru Domnul* („Bogom brat" sau „po Bogu brat"), *soră întru Domnul* („Bogom sestra" sau „po Bogu sestra"), *înfrățirea întru Domnul* („Bogom pobratimstvo") [219] . . .

Terminologia folclorică românească — prin faptul că e pur latină în totalitatea ei — constituie un prim indiciu, foarte categoric, care probează că aici nu poate fi vorba de un împrumut de la alte popoare, ci avem a face cu o datină moștenită, a cărei origine trebuie căutată în substrat. Dacă românii ar fi primit obiceiul înfrățirii de la slavi, atunci logic ar fi fost ca o dată cu el să fi împrumutat și terminologia specifică lui — dacă nu toată, măcar în parte — așa cum se-ntîmplă frecvent: la datină streină, termeni streini! Constatăm însă că absolut nici un termen slav sau din altă limbă nu este implicat în întreaga terminologie folclorică a înfrățirii rituale, la români.

În privința originii acestei datini, opinăm că ea este, la români, autohtonă; iar autohtonismul ei, după părerea noastră, *transpare din substratul etnic în ambele sensuri: deopotrivă prin romani și prin daci.*

Am relevat mai sus că Hasdeu — chiar la începutul investigațiilor sale asupra obiceiului înfrățirii — i-a atribuit, la români, origine pur romană. Mai tîrziu însă, ne surprinde faptul că părăsește complet

această ipoteză, precum declară el însuși răspicat într-un studiu din anul 1877: „. . . pe la 1865, eu am spus că așa-numita *frăție de cruce* ar fi moștenire din Roma. Cercetînd, renunț la această aserțiune.“[220] Hasdeu a părăsit ipoteza originii romane a înfrățirii rituale fiind convins în cele din urmă că românii au primit-o de la cumani. Astfel, el conchide: „Ni se pare dară necontestabil că țăranii români — poate și albanezii — au căpătat această instituțiune anume de la cumani . . .“[221]

Argumentarea lui Hasdeu — care susține că biserica creștină ar fi reușit foarte timpuriu să suprime radical vechea datină și că ea numai de la niște barbari mai putea fi împrumutată sub forma utilizării sîngelui uman — este complet lipsită de temei. În adevăr, se cunosc atîtea obiceiuri vechi cu care biserica lui Hrist a luptat interzicîndu-le și care totuși au supraviețuit în continuare secole de-a rîndul! Factorii ecleziastici s-au văzut nevoiți nu numai să le tolereze, ci chiar să le adopte adesea, căutînd doar să le integreze tradițiilor creștine. Nu putea face excepție tocmai datina înfrățirii, care în ciuda unor asperități originare posedă totuși anumite elemente, etico-sociale, ce se acordau perfect cu ideologia creștinismului.

Pe de altă parte, apariția cumanilor pe meleagurile Daciei, în secolul al XI-lea este prea tîrzie ca să putem admite originea cumanică a înfrățirii, întrucît pe timpul acela despărțirea trunchiului etnic românesc în cele două mari dialecte — sud-dunărean și nord-dunărean — era un eveniment deja de mult realizat. Iar ramurile dialectale aromână și meglenită, care au exact aceeași terminologie arhaică întocmai ca și dacoromânii, n-au avut vreun contact direct și îndelungat cu cumanii, așa cum au avut frații lor de la nord de Dunăre.

Înainte de a ajunge la concluzia originii cumane a frăției de cruce, Hasdeu a făcut o eroare, nu mică, și pe această eroare își întemeiază concluzia sa. Și anume, el vede în înfrățirea rituală a poporului român două obiceiuri, care se deosebesc fundamental între ele:

1. „*înfrățirea țărănească*“[223] sau „*haiducească*“[224], realizată prin amestecul sîngelui uman; 2. „înfrățirea boierească“, despre care el spune că „se opera în diferite moduri, niciodată însă cu amestec de sînge“[225]. Hasdeu distinge tot două obiceiuri și la alte popoare din sud-estul și orientul Europei, căci el susține că românii au primit datina de la cumani, „. . . *combinînd-o* însă mai tîrziu, pentru ca s-o apere contra cenzurei bisericești, *cu datina de tot diferită a frăției de cruce, pe care au conservat-o pură, fără amestec de sînge, slavii, grecii și vechea boierime română.*“[226]

Noi considerăm că e cu neputință ca boierimea noastră să nu fi făcut uz și ea de incizia mîinii sau a brațului și de amestecul de sînge sau chiar și de băutul sîngelui. După acum a existat la țăranii români uzul înfrățirii realizat și fără sînge, tot așa a existat la boieri înfrățirea prin sînge. O separare tranșantă a frăției de cruce este inadmisibilă. Variantele fără

sînge nu sînt decît apariții tîrzii ale unei etape evolutive, care se identifică cu epoca creștină, cînd datina e săvîrșită frecvent în biserică chiar, unde se primește binecuvîntarea preotului, care citește și rugăciuni adecvate. În general, se poate spune că din moment ce datina a pătruns în biserică, ea a încetat de a mai utiliza sîngele uman ca element ritual. Aceasta nu ne dă dreptul să separăm în două obiceiuri diferite datina care prin originea sa e una și aceeași. În adevăr, românii o numesc pretutindeni — în cadrul grupului dialectal dacoromân — *frăția de cruce*, fie că în ritualul ei este folosit sîngele omenesc, fie că nu. *Acest fapt folcloric este concludent în privința unicității datinii românești în chestiune.* În sprijinul opiniei noastre vine și o atestare cu caracter documentar, care ne face cunoscut că, din ritualul frăției de cruce săvîrșite în biserică, nu lipsea sîngele omenesc și că el era chiar băut de cei ce se înfrățeau. O asemenea mărturie aflăm într-o epistolă a lui Ion Ghica, adresată prietenului său, poetului Alecsandri: „. . . La noi, bărbații se ziceau *frați de cruce* și femeile, *surate*. Acei cari se prindeau frați de cruce mergeau în biserică îmbrăcați în haine de sărbătoare și *acolo, la ușa altarului, se înțepau fiecare cu un ac la braț, pînă scotea o picătură de sînge, pe care celălalt o lua cu limba*; schimbau armele unul cu altul și pronunțau cuvintele: *viața ta e a mea și sufletul tău, al meu*!“[227]

Tot nefondată este, după noi, și afirmația lui Hasdeu că înfrățirea rituală, sub aspectul variantelor în care sîngele uman e omis — așa-numite de el „înfrățire boierească“ — ar fi împrumutate de români „fie de la greci, fie de la ruși sau de la alți vecini în evul mediu“[228].

Că datina în discuție a primit unele influențe creștine pe cale ecleziastică, din centrul bizantin al ortodoxiei, și că cel mai adeseori ele ne-au venit nu direct din sursă grecească, ci prin filiera sud-slavică — bulgară sau sîrbă — e adevărat. Influențele acestea se exercitau însă asupra unei datini autohtone, care exista de mult la români. Nu trebuie confundată deci influența cu însuși împrumutul datinei, adică cu originea ei.

Nu încape îndoială că Hasdeu a avut mai multă dreptate cînd a pus ipoteza unei origini romane a înfrățirii rituale la români, decît atunci cînd a renunțat la ea pentru altele atît de neverosimile, în frunte cu cea cumană. Prea sînt importante și prea sînt multe la număr izvoarele documentare, care ne vorbesc fără echivoc despre existența datinei la romani, ca să nu ținem seamă de ele. Totodată, această datină ne este atestată pe o lungă perioadă, începînd din epoca cea mai veche a istoriei Romei — și anume de prin secolul al VI-lea î.e.n. — pînă la sfîrșitul secolului al III-lea al erei noastre.

Plutarh — povestind viața lui Poplicola — vorbește despre complotul urzit de partizanii regelui detronat Tarquinius Superbus, sub conducerea lui Aquillius. Acest scriitor ne spune despre conjurați, că „. . . au hotărît

să pronunțe un jurămînt mare și grozav, bînd sîngele unui om sacrificat și atingîndu-i măruntaiele . . .[229]

Precum se vede, ritualul de înfrățire al respectivilor conjurați este de o înfiorătoare cruzime. El seamănă cu acela pe care — după descrierea lui Herodot — l-au săvîrșit în Egit carienii împreună cu ionienii, înjunghind copiii lui Phanes, chiar sub ochii tatălui și bînd sîngele lor înainte de a pleca la luptă împotriva perșilor [230].

Dar nu mai puțin crudă este înfrățirea conjuraților lui Catilina, despre care Dion Cassius spune că au ucis un copil, spre a se folosi de sîngele și măruntaiele lui;„ . . . i-a constrîns la juràminte nelegiuite, sacrificînd în adevăr un copil" . . .[231]

Tot cu privire la complotul lui Catilina, Sallustius spune mai detailat că: „ . . . silindu-i pe complicii la crima lui să jure, a făcut să circule cupe cu sînge amestecat cu vin; apoi, în urma jurămîntului imprecativ, după ce toți au băut, întocmai cum se obișnuiește la sacrificiile solemne, le-a dezvăluit planul său" . . .[232]

În fine, istoricul Florus, referindu-se și el la ritualul de înfrățire al acelorași conjurați, îl califică prin expresia „summum nefas", adică „suprema nelegiuire."[233]

După un alt autor latin, de la începutul erei noastre, Valerius Maximus, pe care l-am citat anterior, datina apare sub un aspect cu mult mai blînd. Nu mai e vorba de sînge provenit de la victime umane sacrificate ad-hoc, ci de amestecul sîngelui celor cari făceau legămîntul de fraternizare.[234] Deosebit de interesant este faptul că Valerius Maximus caracterizează menționatele procedee ale datinei astfel: „ . . . Acestea sunt adevăratele semne ale prieteniei romane".[235]

Amintim de asemenea faimosul resctiptum al lui Diocletianus din anul 285-XII-3, care interzicea înfrățirea rituală și anula dreptul la moștenire, pe care-l avea conform tradiției un frate adoptiv („frater per adoptionem")[236]. Pentru ca împăratul să dea un astfel de ordin, înseamnă că la vremea aceea datina înfrățirii era foarte răspîndită în imperiul roman și că s-a simțit deci nevoia stăvilirii ei pe cale oficială, făcîndu-se uz de suprema autoritate a statului.

Dar nu putem omite de a relata de asemenea un pasaj din scrierea gramaticului Sextus Pompeius Festus, *De verborum significatione* — rezumat al operei lui Verrius Flaccus din epoca lui August — unde sînt date sensurile cuvintelor vechi latinești „assaratum" și „assyr": „Assaratum se chema la cei antici un fel de băutură amestecată din vin și din sînge, pe care vechii latini o numeau assyr."[237]

Aceștia sînt așadar termenii arhaici populari care denumeau sîngele amestecat cu vin, în uz la ceremonia înfrățirii, pe vremea vechilor romani.

Iată deci atîtea probe, care ne vorbesc în chip elocvent despre existența înfrățirii rituale la romani.

Dar avem motive să credem că, la poporul trac întreg — atît la sud, cît și la nord de Dunăre, adică la daci și geți — datina înfrățirii era de asemenea bine cunoscută. Dovezi scrise nu există, dar am ajuns la această convingere pe căi indirecte. Dintre toți cercetătorii români, trei s-au gîndit la o origine tracică a frăției de cruce. Primul care a enunțat ideea aceasta, a fost Hasdeu; dar el a exprimat-o numai cu scopul de a o repudia ca ipoteză posibilă. Referindu-se în același timp și la albanezi, descendenții direcți ai ilirilor, el spune foarte sceptic: „La prima vedere,s-ar putea conchide că o instituție atît de originală, identică la două naționalități, pe care le leagă comuna lor descedență din antica ginte tracică, ar fi o moștenire rămasă de la aceasta din urmă, adică prin daci la noi și prin iliri în Albania. O asemenea concluziune ar fi însă pripită.“[238]

Peste aproape o jumătate de secol, juristul George Fotino reia această idee și — fără a-i uita nici el pe albanezi — pune ipoteza originii tracoilirice a datinei înfrățirii, spunînd: „Sans conclure — bien que nous soyons tenté de le faire — à l'origine illyro-thrace de cette coutume si répandue dans la vie juridique du peuple roumain, ce fait est de nature à nous faire croire plus sûrement encore que les origines de l'ancien droit coutumier roumain doivent être recherchées non pas seulement che les Romains et chez les Slaves, mais en premier lieu chez les Illyro-Thraces.“[239]

Precum vedem, Fotino afirmă acestea foarte sfios, cu titlul de simplă ipoteză alături de altele și o consideră probabilă mai mult intuitiv, fără a aduce dovezi concrete în sprijinul ei. În același timp, însă el nu exclude nici ipoteza unei origini slave. Singurul său argument documentar în favoarea tracismului este mărturia lui Tacit despre existența obiceiului înfrățirii la vechii armeni [240], pe care el îi crede înrudiți cu tracii.

Pe același pasaj din Tacit, se bazează Fotino și pentru a relata că datina era în uz în vecinătatea directă a sud-estului Europei într-o epocă preslavă și chiar preromană, deși în această privință pot fi aduse multe alte dovezi documentare din antichitate. În concluzie, Fotino se întreabă: — „N'y a-t-il pas lieu de penser à une coutume autochtone? Or les autochtones n'étaient autres que les Illyro-Thraces.“[241] În fine, se cuvine să-l menționăm și pe juristul I. Nădejde, care, raportîndu-se în general la dreptul cutumier al românilor — într-o polemică cu P. Negulescu — afirmă că: „dreptul nostru consuetudinar nu e roman, cum s-a crezut atîta vreme; nici slav, cum cred acuma atîția, ci trac, influențat în oarecare grad de dreptul slav.“[242]

Nădejde își încheie articolul său cu următoarea concluzie fermă în ton exhortativ: „. . . va trebui să admitem tracismul dreptului nostru consuetudinar, cum s-a admis și tracismul românilor.“[243]

Deşi afirmaţia lui Nădejde e atît de categorică, totuşi ea nu se referă direct la înfrăţirea rituală. Am relatat-o numai pentru motivul că datina aceasta are intime aderenţe cu vechiul drept cutumier românesc, care s-a resimţit profund de puternicele ei repercusiuni. Pe de altă parte, Nădejde îşi susţine teza cu prea puţine probe şi puţin temeinice, ca să ne poată convinge. Concluzia sa — de altfel, ca şi cea a lui Fotino — este mai mult o deducţie fondată exclusiv pe realitatea istorică, în legătură cu substratul tracic al poporului român. Totuşi, independent de aceste consideraţii, nu am putut-o trece cu vederea ca idee în sine.

Noi, considerînd de asemenea ca verosimilă ipoteza originii traco-ilirice a datinei înfrăţirii în Peninsula Balcanică şi la nord de Dunăre, vrem să aducem în sprijinul ei unele argumente şi chiar dovezi, pe care nu le credem lipsite de temei şi care nu au fost relevate pîn-acum.

Este un fapt atestat de izvoare antice că sciţii — popor oriental din imediata vecinătate a Daciei — cultivau înfrăţirea rituală. În special Herodot ne-a lăsat o descriere, în care este înfăţişată forma clasică a acestei datini, celebrată prin amestecul sîngelui celor ce se înfrăţeau şi prin băutul lui: „Sciţii fac jurăminte între ei în chipul următor: după ce varsă vin într-o cupă mare de lut, amestecă-n el sînge de-al celor care pronunţă jurămintele şi care-şi înţeapă corpul cu o sulă sau şi-l crestează uşor cu un cuţit, iar apoi moaie în cupă iataganul, săgeţi, o secure şi o suliţă. În timp ce fac acestea, ei rostesc multe urări şi după aceea beau atît cei ce au jurat, cît şi cei mai de vază din ceata lor."[244] Aceleaşi procedee caracteristice sînt scoase în relief şi de geograful latin Pomponius Mela, cînd descrie ceremonia înfrăţirii la sciţi, raportîndu-se în special la încheierea tratatelor de alianţă sau de pace cu vreun alt popor: „. . . Ca nu cumva alianţele să fie fără sînge, cei ce încheie un tratat se rănesc şi, după ce au amestecat sîngele curs, îl gustă. Ei consideră aceasta drept cea mai sigură garanţie a unei credinţe durabile . . ."[245]

Desigur, sciţii, prin însăşi situaţia lor geografică, i-au putut influenţa pe geţi şi pe daci. Dar, precum se ştie, au avut loc şi migraţii scitice înspre vest, străbătînd Dacia. Dintre triburile migratoare, unele s-au stabilit chiar pe teritoriul Daciei. Astfel, tribul agatirşilor s-a aşezat definitiv în Transilvania, fiind complet deznaţionalizat de către autohtoni[246]. Se-nţelege că ei vor fi adus cu dînşii aici şi datina înfrăţirii rituale, comunicîndu-le-o dacilor.

Dar problema scitică — raportată la traci şi la datina înfrăţirii — este mai complexă decît pare la prima vedere. Însăşi naţionalitatea lor e controversată, deşi în general se acceptă că erau arieni şi anume din familia iraniană. Unii învăţaţi slavi i-au identificat, încă din secolul al XIX-lea, cu vechii slavi. Printre aceştia, etnograful polon Antoni Nowosielski vede în sciţii descrişi de Herodot portretul psihic al slavului, cu modul său de a privi viaţa, cu obiceiurile lui, cu mentalitatea lui, cu

legendele lui. Nowosielski merge pîn-acolo, încît nu rezistă ispitei de a pune în paralelă unele motive de esență folclorică atribuite de Herodot sciților cu motive din folclorul ucrainean![247] Apoi, referindu-se la sciții din dialogul lui Lukian Τόξαρις ἤ φιλία — pe care-l comentează în mod special — afirmă în tonul cel mai categoric: *„În sciții săi, îi recunoaștem pe slavi.“*[248] Menționatul dialog l-a impresionat pe Nowosielski mai ales prin unele însemănări între prietenia contractată de eroii sciți din povestirea scriitorului grec și între înfrățirea cunoscută la slavii meridionali sub denumirea de *pobratimstvo*. Ba, el relatează că chiar și la ucraineni s-au păstrat pînă-n timpul lui urme ale vechiului obicei scitic. Apoi, etnograful polon se-ntreabă: — „De unde a luat naștere acest obicei în lumea slavă?“ Și tot el își răspunde: — „Iată că răspunsul ni-l dă Toxaris, care apare în dialogul lui Lukian.“[249] Nowosielski vrea să spună că *slavii au moștenit obiceiul direct de la sciți, strămoșii lor*. Ca să probeze aceasta, el reproduce mai departe, în traducere polonă, o serie de pasaje din respectivul dialog [250]. *Dacă ar fi așa cum credea Nowosielski, ar trebui ca datina înfrățirii rituale să fie la fel de bine cunoscută în toată lumea slavă. Ba încă ar fi de așteptat ca ea să se fi conservat cel mai bine la slavii de nord și de est, adică chiar pe locurile pe unde hălăduiau odinioară sciții. În realitate însă nu e deloc așa. Orientîndu-ne după atestările de ordin folcloric și după prezența în limbă a terminologiei specifice înfrățirii, remarcăm că aria acestei datine se situează la sud de Dunăre, adică la slavii meridionali: la bulgari și sîrbo-croați.* E drept că unele vestigii ale terminologiei folclorice aflăm și la slavii nordici. La ruși, precum am menționat deja, ele apar sporadic. Întrucîtva mai frecvent se-ntîlnesc la ucraineni, însă numai la cei extrem occidentali, din Galiția și într-o minimă măsură chiar și la polonii din același ținut [251], adică la populațiile slave situate în imediata apropiere a Carpaților. După părerea noastră însă *vestigiile obiceiului în chestiune la acești slavi reprezintă radiațiile periferice cele mai nordice, care veneau de la sud, dinspre Peninsula Balcanică* [252].

Dar să revenim la dialogul lui Lukian despre prietenie, pentru a trece în revistă tema lui:

O întrecere sui generis are loc între doi bărbați, care reprezintă fiecare o anumită națiune: Mnésippos, pe greci; iar Tóxaris, pe sciți. Fiecare din ei vrea să probeze, cu dovezi concrete, că poporul său cultivă prietenia mai mult decît celălalt; că în numele ei, compatrioții săi sînt capabili să meargă cu devotamentul pentru prieten pînă la cele mai mari sacrificii, uitînd complet de sine. În scopul de a ilustra cu fapte superioritatea propriului popor a fiecăruia, cei doi rivali cad la învoială să prezinte fiecare cîte cinci cazuri diferite de devotare prietenească, în cadrul națiunii respective [253]. Ei povestesc pe rînd faptele pe care se bazează în teza ce susțin. Întîi ia cuvîntul grecul Mnesippos. E nevoie să relatăm

că, înainte de a începe să povestească, fiecare din ei jură — întocmai ca la tribunal, în fața judecătorului — că va spune purul adevăr.[254] Astfel, expunerile lor ne sînt înfățișate ca avînd un caracter strict documentar, putînd fi deci verificabile, deși elementul subiectiv, în modul de exprimare — cu tot felul de podoabe de stil — n-a putut fi eliminat sau măcar stăvilit. Faptele povestite și de unul, și de altul, sînt în adevăr foarte elocvente dovezi de devotament, sub imperiul prieteniei celei mai credincioase. Este chiar greu de distins în mod obiectiv — după ce am ascultat povestirile celor doi emuli — care popor merită să i se acorde prioritatea: dacă grecilor sau sciților. Totuși, trebuie să recunoaștem că întîmplările expuse de Tóxaris sînt mai impresionante, mai senzaționale prin forța lor elementară, prin cruzimea lor, prin impetuozitatea sălbatică cu care acționează sau reacționează scitul pentru ajutorarea ori salvarea prietenului său ori pentru răzbunarea lui. În același timp, ele se caracterizează prin aspectul colectiv, de un dinamism tulburător, pe care-l iau nu o dată actele săvîrșite sub impulsul setimentelor prieteniei, la sciți. Autorul se ferește de a rezolva competiția. El nu ne dă un rezultat categoric al întrecerii, lăsînd aceasta — cu o deosebită abilitate — la aprecierea cititorului. El îl pune pe grecul Mnésippos să spună că, din pricina lipsei arbitrilor, nu se poate decide nimic în privința biruitorului[255]. Dar în pofida acestui fapt, lectorul își dă perfect seama că Lukian înclină către o clasificare în favoarea sciților.

Ceea ce-i mai prețios pentru noi din toată schița dialogată a prozatorului grec, este pasajul care precede povestirea lui Tóxaris. Acesta, înainte de a trece la fapte, vrea să-l inițieze pe Mnesippos în înseși tainele ritualului, care stă la baza legămîntului de prietenie intimă dintre doi oameni și care o consfințește definitiv pentru tot cursul vieții lor. Tóxaris însă îl face atent din capul locului pe Mnésippos că, la sciți, prietenia nu este ca la greci o simplă relație socială de simpatie reciprocă. Scitul își cucerește prietenul întocmai cum cucerești inima unei fete, care te-a fermecat și pe care ți-o dorești de soție. Îndată ce el a descoperit un bărbat de caracter și cu însușiri eroice, în care a prevăzut un prieten ideal — sub toate aspectele și în primul rînd sub cel al intrajutorării — pune-n joc totul spre a-i cîștiga afecțiunea. Iar cînd s-a stabilit de ambele părți acea comuniune de sentimente, fără de care nu poate fi concepută prietenia adevărată, atunci se trece la faza mistică, a cărei menire este de a o consolida și perpetua. Reproducem acum chiar pasajul cu ritualul, așa cum ni-l descrie Lukian, punînd în gura lui Tóxaris toate datele, pe care ni le revelează: „. . . și iată cum facem: după ce ne crestăm cu o tăietură degetele, lăsăm să curgă sîngele într-o cupă și muiem în el vîrfurile săbiilor. Iar din clipa cînd am băut amîndoi pe nerăsuflate dintr-însul, nimic nu ne mai poate despărți după aceea."[256]

Prin urmare, principalele rituri ale ceremonialului sînt:

1. amestecul sîngelui celor doi bărbaţi, care se leagă prieteni pe veci;

3. băutul sîngelui amestecat de către fiecare din ei;

3. muiatul vîrfului săbiei fiecăruia în sîngele amestecat din cupă; Observăm o surprinzătoare analogie — nu însă identitate — între ritualul descris de Lukian şi între cel descris de Herodot[257]. Ne putem întreba dacă nu cumva e vorba aici de o influenţă a lui Herodot. Totuşi, mai degrabă înclinăm a crede că avem a face cu o coincidenţă, explicabilă prin aceea că ambii autori au abordat acelaşi subiect. Concordanţa dintre descrierile lor nu este, în cazul acesta, decît o confirmare a veracităţii faptului descris. Menţionatele rituri au semnificaţii multiple, asupra cărora nu ne vom opri aici. Ceea ce au toate comun însă, este caracterul simbolic al unirii desăvîrşite dintre cei doi bărbaţi, care îndeplinesc ritualul în chestiune: o dată ce el a fost îndeplinit, ei au devenit rude de sînge cu toate trăsăturile specifice — datorii şi drepturi — implicate de gradul cel mai intim de înrudire.

Lukian nu ne vorbeşte decît despre ceremonia săvîrşită la împrietenirea a doi bărbaţi; dar nu este exclus ca aceeaşi practică, cu substrat mistic să fi avut loc şi la legămîntul de prietenie, de acelaşi gen, dintre două fete sau neveste. Poate singura omisiune ce trebuie făcută ar fi ritul înmuierii săbiilor în sîngele amestecat; însă la un popor aşa de războinic e probabil că nici acest rit nu lipsea. Lukian nu ne dă vreo informaţie nici despre împrietenirea rituală dintre un bărbat şi o femeie, care de asemenea a putut exista la poporul căruia aparţinea Tóxaris. El nu ne face cunoscut nici dacă la cereonialul descris de dînsul mai participau şi alte persoane în afară de cei doi direct interesaţi, sau dacă avea loc numai între aceştia, fără martori. E foarte probabil să fi existat sub ambele forme. Presupunerea noastră se întemeiază pe descrierea lui Herodot, care ne vorbeşte despre o largă participare cu prilejul celebrării împrietenirii rituale [258]. Apoi, Lukian nu s-a gîndit să noteze şi vreunii din termenii referitori la prietenia descrisă, fie în limba maternă a lui Tóxaris — ceea ce ar fi fost idealul — fie măcar în traducere grecească. Ar fi fost de cel mai mare interes să-i cunoaştem; căci atunci s-ar fi clarificat *ipso facto* originea datinei, care stă sub semnul controversei.

Dacă am menţionat asemenea lipsuri — care numai din punctul nostru de vedere strict folcloric pot apărea întrucîtva ca lacune — nu am făcut-o spre a aduce vreun reproş autorului grec. El ne-a relatat ceea ce împrejurările i-au permis să înregistreze. Şi este un fapt demn de cea mai înaltă preţuire că acestui talentat prozator al Greciei antice nu i-au scăpat datele pe care a reuşit să le consemneze. Prin aceasta, Luchian — în afară de eminentele sale calităţi de artist — *vădeşte totodată perspicacitatea unui autentic etnograf al timpului său.*

Ceea ce mai aflăm de la el, prin glasul aceluiași Tóxaris, informatorul său, cu privire la respectivul gen de prietenie, e că la sciți „nu e îngăduit să fie mai mult de trei inși, care formează această alianță. Cel ce ar avea un mai mare număr de prieteni ar face impresia unei femei publice sau a unui adulter. Noi credem în adevăr că prietenia își pierde din puterea ei dacă e divizată."[259]

Acum, după ce am făcut cunoștință cu cuprinsul originalului dialog despre prietenie al lui Lukian, *constatăm faptul deosebit de important că el reprezintă o confirmare a concluziei noastre anterioare, că grecii antici nu cunoșteau ca pe un obicei național datina înfrățirii, care se săvîrșea prin ritualul descris de acest prozator. În adevăr, din dialogul „Tóxaris sau prietenia", reiese foarte clar că pentru grecii din secolul al II-lea e.n., ea era cu totul exotică. Lukian a prezentat-o lectorilor săi ca pe un curiosum, realizînd un contrast tranșant între cei doi rivali, Mnésippos și Tóxaris — adică între greci și sciți — în ce privește legămîntul de prietenie.*

Dar în opera lui Lukian mai există un dialog — intitulat Σκύθης ἢ πρόξενος[260] — care nu e deloc lipsit de interes pentru problema ce urmărim. Aici, autorul pune-n scenă un personaj cu același nume Tóxaris, ca și cel din dialogul precedent. Este vorba de o simplă omonimie; dar evident, numele identic indică naționalitate identică. Lukian povestește cum acest Tóxaris îl întîlnește pe Anácharsis la Atena, unde venise atras de faima celebrului oraș și a grecilor distinși de acolo, pe care dorea să-i cunoască. Ambii acești eroi sînt personaje ilustre din lumea scitică și tot ca sciți ne sînt prezentați și de Lukian. Totuși, avem dreptul să punem la îndoială originea scitică atribuită lor de către prozatorul grec. Și iată de ce. Cînd Anácharsis s-a întîlnit cu Tóxaris, care-l recunoscuse după costumul său exotic că-i este compatriot, i-a adresat implorator următoarea rugăminte: — „Dar eu *te conjur în numele* Iatagaului și al *lui Zamolxis, zeii noștri strămoșești*, ia-mă Tóxaris cu tine, fii călăuza mea și arată-mi tot ce-i mai frumos în Atena, iar apoi și în celelalte părți ale Greciei . . ."[261]

Apoi, în partea preliminară a aceluiași opuscul, înainte de a începe dialogul propriu-zis, mai aflăm încă un loc, unde de asemenea se fac aluzii la zeul Zámolxis. Lukian, vorbind despre Tóxaris, salvatorul Atenei, care a fost apoteozat de greci sub numele de Doctorul-Strein [Ξένος Ἰατρός] spune în legătură cu el: „. . . nu e un obicei specific nației sciților de a atribui oameilor nemurirea și de a trimite mesageri la Zámolxis, căci și atenienilor în Grecia însăși le este îngăduit să divinizeze sciți."[262]

Se naște acum o controversă, nu mică, cu privire la apartenența etnică a lui Tóxaris și Anácharsis. Sînt ei oare în adevăr sciți de naționalitate, precum ni-i recomandă Lukian? Și sînt ei originari din Sciția propriu-zisă? *Faptul că Tóxaris este conjurat de către Anácharsis pe Zámolxis, pe care-l numește „zeu strămoșesc"* (πατρῷος θεός) *al amîndurora, ne îndreptățește să deducem că, sub numele lor de sciți se ascun-*

deau geţi autentici. Se ştie încă de la Herodot, care vorbeşte amplu despre „Zámolxis“[263], *că el era zeul adorat în Dacia cu deosebire de către geţi.* Tot Herodot povesteşte şi despre credinţa geţilor în nemurirea sufletului, precum şi despre nefericitul mesager, pe care-l trimiteau din 5 în 5 ani la Zàlmoxis, aruncîndu-l în vîrfurile suliţelor. Apoi, acelaşi istoric stăruie, cu lux de amănunte, asupra originii umane a lui Zàlmoxis, pe care geţii l-au apoteozat pentru marile binefaceri aduse lor prin învăţăturile şi reformele sale.

Toate acestea le atribuie Herodot geţilor, pe când Lukian le pune pe seama sciţilor. Pe cine să credem? Pe Lukian? sau pe Herodot? Evident că pe Herodot! Autoritatea sa în privinţa datelor despre geţi este inatacabilă. Nimeni nu s-a îndoit vreodată — nici dintre antici, nici dintre moderni — de autenticitatea lor.

Să fi făcut oare Lukian o aşa de gravă eroare? În adevăr — precum reiese foarte clar din citatele texte ale acestui autor — *el îi identifică pe geţi cu sciţii!* Ne întrebăm, cu drept cuvînt, *cum se poate explica o asemenea confuzie la un scriitor atît de cult ca dînsul?* Singura explicaţie plauzibilă — pentru confuzia, la care se pretează cele două dialoguri mai sus discutate — este, după noi, următoarea: *patria, căreia îi circumscria Lukian pe cei doi Tóxaris şi pe Anácharsis este SCYTHIA MINOR* (Ἡ Μικρά Σκυθία). *Acest nume geografic de veche tradiţie, care însă nu mai corespundea de mult realităţii etnografice, a făcut să se creadă că provincia designată de el — Dobrogea de astăzi pînă la gurile Dunării şi o mare parte din regiunea de la nordul deltei şi al Pontului Euxin — ar fi fost locuită de sciţi, pe cînd ea era toată populată de geţi* [264]. *În consecinţă, şi eroii respectivi ai lui Lukian — numiţi de el sciţi şi consideraţi îndeobşte ca aparţinenţi la această naţionalitate — nu erau nicidecum sciţi ci geţi, după cum îi arată religia lor, la care se raportă autorul celor două dialoguri. Acea provincie dintre Istru şi Pontul Euxin, pe care romanii au numit-o totdeauna SCYTHIA MINOR — deci şi pe timpul lui Lukian — era în realitate TERRA GETICA, în pofida numelui său oficial, care dădea loc la confuzii în privinţa caracterului etnic al locuitorilor ei.*

Dar ni s-ar putea riposta, cu bună dreptate, că eroii din dialogul Σκύθης ἤ πρόξενος sînt bine cunoscuţi de grecii antici ca fiind sciţi de naţionalitate. În adevăr, despre Tóxaris — deşi figură legendară — se ştia c-a fost un medic celebru, căruia i se atribuia salvarea Atenei de ciumă [265]; dar tot aşa de notorie le era grecilor originea sa scitică. De asemenea, despre Anácharsis se ştia c-a fost un vestit filosof, tot scit — de pe la finele secolului al VII-lea şi din prima jumătate a secolului al VI-lea î.e.n. — contemporan cu Solon şi cu tiranul Periandru, cu care chiar s-a împrietenit în timpul călătoriei sale prin Grecia [266]. Cum am putea oare să-i considerăm geţi pe unii ca aceştia? Ca figuri istorice ei au fost şi rămân sciţi. *Dar nu trebuie uitat că Lukian e un scriitor beletrist*

și că personajele sale nu corespund în mod necesar realității, ci sînt de cele mai multe ori fictive, măcar că le etichetează cu nume istorice. El le-a ales pe acestea tocmai fiindcă erau celebrități scitice, spre a ilustra mai bine prin ele realități etnografice, despre care avea convingerea fermă că aparțin sciților, deși acestea erau getice prin excelență. La Lukian, nu interesează deci eroii și identitatea lor ca personaje istorice, ci interesează faptele, care fac obiectul povestirilor sau al descrierilor sale. Pe acestea nu le putem contesta; ele au existat, fără îndoială. *Iar obiceiul pe care l-am relatat mai sus, după unul din dialogurile lui* — cel mai extins dintre toate — *era în uz chiar pe vremea sa. El însă era specific geților, cari locuiau în Scythia Minor. Această țară — care era cu mult mai aproape de Grecia decît Sciția propriu-zisă și care era împînzită de colonii grecești, situate atît pe țărmul Istrului, cît și pe al Pontului Euxin* [267] — *a fost sursa de informații a lui Lukian. De acolo cunoștea el acele fapte de domeniul folclorului getic, pe care ni le descrie. Numai că el le-a atribuit sciților,* fiind indus în eroare de numele geografic, ce ascundea realitatea etnică, creînd iluzii false. *Așadar, nu mai încape îndoială că legămîntul de intimă prietenie — această interesantă variantă antică a înfrățirii rituale — cu ceremonialul ei, așa cum e descris de Lukian în dialogul său* Τόξαρις ἢ φιλία, *trebuie atribuit daco-geților, iar nu sciților. Avem astfel dovada că, la tracii din Scythia Minor — și desigur și la cei din Dacia propriu-zisă — era deosebit de cultivată înfrățirea rituală.* După cucerirea Daciei, coloniștii romani, care au fost aduși aici, au găsit datina în floare. Aceștia însă — fie că erau originari din provinciile europene ale imperiului roman, fie că proveneau din Asia Mică — au contribuit la perpetuarea și consolidarea ei, întrucît ea le era familiară, dat fiind că mulți dintr-înșii o cunoșteau de-acasă.

Dar datina înfrățirii rituale exista și la tracii din sudul Dunării, de la care au moștenit-o bulgarii. Vestigiile ei, la acest popor, precum și vechea terminologie slavo-bulgară stau mărturie [268].

Ea a fost însă de uz curent și la triburile ilirice situate de-a lungul coastei de est a Adriaticei, ceea ce ne-o probează marea ei răspîndire pînă nu de mult la sîrbo-croați [269] și albanezi [270], ca și bogata și originala lor terminologie folclorică.

În ceea ce-i privește pe grecii moderni, ei au moștenit datina înfrățirii de la bizantini [271], la care ea s-a fixat deopotrivă sub influența popoarelor din Asia Minoră, cît și sub influența sud-slavă și albaneză, ba poate chiar și sub cea a vechilor români, cu care ei au fost vecini și chiar au conviețuit în trecut. Se poate deci afirma că, indirect, și la neogreci datina are origini traco-ilirice, întrucît popoarele care i-au înrîurit sînt descedente ale tracilor sau ale ilirilor. Imperiul bizantin cuprindea în hotarele sale un adevărat mozaic etnic. La influențele popoarelor creș-

tine menționate asupra grecilor, mai trebuie s-o adăugăm, într-o etapă tîrzie, de asemenea pe cea turcească [272].

Atîtea surse etnografice, care au fost în strîns contact cu lumea grecească — în epoca bizantină, precum și ulterior — nu se putea să nu lase urme adînci în folclorul acestui popor. În adevăr, datina înfrățirii rituale (ἀδελφοποιΐα) a fost cultivată deosebit de activ în toată Grecia continentală și insulară pînă aproape de vremea noastră. Și ceea ce se cuvine relevat în primul rînd, este faptul că, la grecii moderni, e atestat ritualul de tipul arhaic, sub aspectele sale primare și anume, prin utilizarea sîngelui uman: fie prin amestecarea acestuia, fie prin băutul lui, fie prin îmbinarea ambelor procedee. Astfel, Mihaílidis-Nuáros relatează — după înregistrări manuscrise, păstrate în arhiva de folclor grecesc — că, în localitatea Viáno din Creta, cei ce se înfrățesc „își taie vîna de la braț sau de la încheietura mîinii, pînă ce curge sînge și apoi ei freacă o rană de alta și așa sîngele unuia intră în zgîrietura celuilalt și în chipul acesta sîngele lor se înfrățește".[273] La fel se înfrățeau și grecii din alte regiuni, ca cei din Mani (în Peloponez) sau cei din insula Eubeia [274].

Același autor însă ne face cunoscut că, în Creta orientală și în Pylía, „cei ce se înfrățeaŭ își făceau o incizie la degetul cel mic ca să curgă sînge și fiecare lingea sîngele celuilalt".[275]

Remarcăm în aceste variante ale datinei neogrecești o analogie care merge pînă la identitate cu variantele cele mai caracteristice ale tuturor celorlalte popoare din sud-estul Europei, nu numai din epoca modernă, ci și din evul mediu, precum și din antichitate. De asemenea ele concordă perfect cu variantele antice ale mai multor popoare in Asia Mică.

În această concordanță paneuropeană și chiar pancosmică a ritualului înfrățirii de tipul arhaic, care s-a menținut neatinsă — fără a fi fost afectată nici de timp, nici de spațiu și nici de varietatea națiunilor ce au cultivat-o — transpare vigoarea acestei datini cu rădăcini preistorice.

După cum am amintit însă, grecii sînt tributari mai multor popoare în ce privește adoptarea datinei în chestiune și practicarea ei sub aspecte primordiale. Și totuși, *aportul lor — de o capitală importanță — la datina de tipul primar nu poate fi trecut cu vederea. El constă în creștinizarea acelui străvechi obicei barbar, căruia i-a moderat asperitățile, îmblînzindu-l.* Nu-i mai puțin adevărat însă că intervenția grecească — prin forurile sale eclesiastice de toate categoriile — l-a făcut în același timp de nerecunoscut față de ceea ce a fost el la origine, prin faptul că i-a eliminat din ritual tocmai elementul care constituia însăși esența lui: sîngele uman. Aceasta au putut-o face grecii, dat fiindcă ei erau cei ce cîrmuiau destinele bisericii lui Hrist în sud-estul și orientul Europei, întrucît la dînșii se

afla situat centrul ortodoxiei. Dar în ciuda transformărilor radicale, pe care le-a suferit datina în cursul erei noastre, ea și-a păstrat totuși eficacitatea sa miraculoasă consacrată de tradiție. Ba, putem spune că, sub auspiciile bisericii creștine, această eficacitate s-a consolidat.

Dacă însă ne raportăm la variantele grecești de tipul primar, trebuie să le căutăm originea în afara tradiției lor naționale. Probe concrete despre eterogenitatea surselor etnografice, din care a fost receptată datina de către greci, ne oferă însăși terminologia folclorică neogrecească a înfrățirii rituale. Astfel, termeni ca μπράτιμοι[276] și βρατμοί[277] trădează originea lor sud-slavă, avînd ca prototip forma arhaică *bratim*[278], care, firește, l-a precedat pe *pobratim*, forma cea mai uzuală și general răspîndită; βλάμηδες[279] e de proveniență albaneză < *vlam*, *velam*[280] = fîrtat, frate de cruce; καρδατίδες[281] și ἀρκαντασίδες[282] sunt de origine turcă; < *kardàș*[283] = frate, fîrtat, soră, prieten (și < *arkadàș*[284]) = prieten, tovarăș/; tot de origine turcă e și termenul ce denumește actul de a se înfrăți, precum și datina însăși: ἀδαμασίτσα,[285] al cărui prototip este apelativul masc. *adàm*, cu sensul de ⟨om bun⟩, ⟨om ales⟩[286].

Termenii folclorici neogrecești de origine streină mai sus relatați sînt sinonimi cu termenii autohtoni, primiți de la bizantini: ἀδελφοποιτοί (sau ἀδερφόποιτοί)[287], ἀδελφοχτοί (sau ἀδερφοχτοί)[288] αδελφοποιΐά[289].,.

Între motivele ce caracterizează datina neogrecească — la variantele ei care nu fac uz de sînge uman — remarcăm unele comune și variantelor românești de la românii din nordul Dunării:

1. *Cei ce se înfrățau în biserică*, primind binecuvîntarea preotului, *se încingeau cu brîul Maicii Domnului*.[290] Acest rit este venit, fără îndoială, la români de la greci pe cale ecleziastică.

2. Pe înfrățiții ritual grecii îi mai numesc σταυραδελφοί (πταυραδερφοί[291] sau σταυραδέρφια[292] și sf. σταυραδερφαί[293], iar datina înfrățirii σταυροδερωτυνη[294], adică prin termeni, care prezintă exact aceeași sintagmă ca și cei corespunzători românești: *frați de cruce*, *surori de cruce*, *frăția de cruce*. Deși n-ar fi cu totul exclus ca termenii respectivi să fi apărut în chip independent la fiecare din aceste două popoare, totuși — avînd în vedere că *crestovîi brat* e atestat sporadic și în folclorul rusesc[295] — înclinăm a crede că și aici avem a face tot cu o influență grecească, venită prin filieră bisericească, măcar că menționata terminologie e cu mult mai răspîndită la români decît la greci. O influență grecească absolut sigură — din epoca bizantină — este reprezentată, la poporul român de terminologia incomparabil mai puțin uzitată: *frate de suflet*, *soră de suflet* și *frăție de suflet*[296] πνευματικός ἀδελφός sau κατά πνεῦμα ἀδελφός[297], πνευματική ἀδελφή, πνευματική ἀδελφότης.[298]

3. La grecii din Tracia, *un rit din ceremonialul înfrățirii constă în schimbarea cămășilor între cei doi parteneri*[299]. Ion Bogdan a relatat *exis-*

tenţa acestui motiv ritual la românii din Basarabia, care schimbau de asemenea cămăşile după înfrăţirea ce avea loc în biserică[300]. E un rit care are la bază principiul magico-contagios, urmărind a comunica însuşirile celor doi parteneri de la unul la celălalt, prin piesa vestimentară ce vine în contact direct cu corpul fiecăruia din ei. Nu poate fi îndoială că acest motiv cu substrat mistic este foarte vechi. Aici, nu mai avem a face cu o influenţă grecească asupra românilor, ci mai degrabă cu una de sens invers.

4. În fine, este frapant şi faptul că *la grecii moderni, ca şi la români* adeseori, *cînd se-nfrăţesc doi bărbaţi tineri, ceremonialul are loc în prezenţa unei fete, care apoi devine sora lor de cruce*, avînd mare grijă de soarta ei şi ajutînd-o la măritiş cu zestre.[301] Românii cunosc practica şi în formă inversă: cînd se însurăţesc două fete, trebuie să participe un flăcău, care „ipso facto" devine fratele lor de cruce[302]. Desigur, grecii nu vor fi ignorat nici ei acest aspect al datinei, dat fiind că el este atestat şi la alte popoare din Peninsula Balcanică, în special la slavii balcanici. Săvîrşirea ceremonialului cu participarea unei persoane, care era de sex contrar celor ce se înfrăţeau sau se însurăţeau şi care persoană avea un anumit rol activ la această solemnitate, se vădeşte a fi de veche tradiţie, ţinînd de schema însăşi a variatelor practici ale datinei în chestiune.

Evident, nici într-un asemenea caz nu poate fi vorba de o influenţă grecească asupra românilor, ci de una exercitată de către naţiunile balcanice asupra grecilor.

Referitor la greci, trebuie să mai relevăm un fapt — care nu e fără contingenţe cu înrîuririle streine asupra folclorului şi limbii lor, în genul celor mai sus expuse — şi anume, că ei legau lesne frăţie nu numai între dînşii, ci şi cu streinii, chiar atunci cînd aceştia erau de altă confesiune. E ceea ce am relatat deja şi la sîrbo-croaţi. Un admirabil exemplu, în această privinţă, aflăm la ilustrul prozator neogrec, Níkos Kazantzkis, care, în romanul său *Căpitanul Mihális*",[303] ne înfăţişează ritualul înfrăţirii între doi bărbaţi tineri, nu numai de naţionalităţi şi religii cu totul diferite, dar reprezentanţi a două popoare, care se urau de moarte: turcii şi grecii. Înfrăţirea are loc în urma propunerii făcute de către beiul Nurí, guvernatorul Cretei. Scena, care se petrece la conacul beiului, este descrisă foarte detailat sub toate aspectele specifice datinei de tipul clasic, constituind în cadrul romanului un episod de o impresionantă originalitate:

Cei doi bărbaţi — căpitanul Mihális şi Nurì-bei — îşi crestează unul altuia braţul drept cu cuţitul, lăsînd să curgă sîngele într-o cupă. O fac solemn, în numele lui Hristos şi al lui Mohamed, pe cari-i invoacă în clipa cînd îşi deschid vîna cu cuţitul. Apoi, cu vîrful aceloraşi cuţite, ei amestecă sîngele din cupă. În fine, ei beau succesiv — jumătate şi jumă-

tate — acest sînge [304]. Mai înainte însă, în momentul cînd duc cupa la gură, își jură credință nestrămutată pînă la moarte. Iată cum jură turcul:

— „Beau în sănătatea ta, căpitane Mihális fîrtate!

Jur pe Mahomet că n-am să-ți fac niciodată vreun rău: nici cu cuvîntul, nici cu fapta; nici în timp de război, nici în timp de pace. Onoare, vitejie, credință pentru credință!

Cînd oi vrea să-mi potolesc setea de răzbunare, am eu destui alți greci, iar tu, destui alți turci!“[305]

Aceeași formulă de jurămînt — schimbînd doar numele profetului musulmanilor prin cel al lui Hristos — este pronunțată și de eroul grec, în clipa cînd se pregătește să beie sîngele amestecat din cupă:

— „Beau în sănătatea ta, fîrtate Nurì-bei!

Mă jur pe Domnul Hristos că n-am să te supăr niciodată: nici cu cuvîntul nici cu fapta; nici în vreme de război, nici în vreme de pace! Onoare, vitejie, credință pentru credință!

Iar cînd voi vrea să-mi potolesc setea de răzbunare, am eu destui alți turci și tu, destui alți creștini!“[306]

Din descrierea lui Kazantzákis, rezultă că obiceiul înfrățirii rituale era tot așa de bine cunoscut de greci ca și de turci și că nu exista nici o deosebire esențială între modul cum era săvîrșit de unii și de alții, decît doar în faptul că religia se reflectă asupra jurămintelor lor: în care unii îl invocă pe Hristos, iar ceilalți, pe Mahomet.

Ceremonialul datinei se încheie și în cazul de față cu un ospăț dat la locuința sa de către cel ce a făcut propunerea de înfrățire, adică de turcul Nurì-bei [307].

Nu poate fi îndoială că romancierul grec, zugrăvind tabloul atît de sugestiv al înfrățirii rituale — pe care l-am prezentat ca pe o mostră reprezentativă pentru aspectul sud est-european al datinei — s-a inspirat din realitatea folclorică neogrecească și că informațiile lui sînt deci autentice. Supoziția noastră se întemeiază pe faptul că atît în romanul citat de noi, cît și în altele, Kazantzákis — care face frecvent uz de motive puizate din folclorul grecesc, respectă în mod riguros autenticitatea lor.

NOTE

1. Alecsandri, *Poez. pop.*, p. 72, nota 59.

Cf. și Burada, *Dat. pop. rom. înmorm.*, p. 40, nota 1.

2. Cu termenul „*înfrățirea rituală*“, noi designăm orice fel de fraternizare realizată prin săvîrșirea anumitor rituri, unele — cele mai vechi dintre ele — cu substrat prin excelență magic, iar altele cu substrat religios, care foarte adesea se interpătrund

cu primele, alcătuind un tot armonios. Preferăm acest termen, pe care-l considerăm mai adecvat decît „înfrățirea artificială"—„künstliche Bruderschaft", „fraternisation artificielle" ... — fiindcă, privind datina în chestiune din unghiul mentalității populare, ea nu e nicidecum artificială, ci este tot așa de naturală ca și frăția prin naștere.

3. Niculiță-Voronca, *Datinele*, p. 533; *ibidem*, p. 1142.

Cf. și la românii din Transilvania: S. Fl. Marian, *Sărb.*, II, p. 85.

4. Pamfile, *Frăția* — cf. *I.Cr.* XIII, p. 138.

5. La secția de mase B.A.R. — cf. ap. Fotino, *Contrib.*, p. 175, nota. 5.

6. Sommer, *Vita Iac. Desp.*, p. 56.

7. *Ibidem*.

8. Frîncu-Candrea, *Rom. m-ții Apus.*, p. 127.

9. Lagarde, *Voyage*, p. 364—365.

10. Pamfile, *Frăția* — cf. *I. Cr.*, XIII, p. 142.

11. Cf. Archilochos de Paros [iambograf] — ap. Bergk, *Poetae lyr. gr.*, p. 96.

12. N. Politis, *Paroimiai*, I (1899), pp. 436—440 No 7.

13. = „Sarea și masa nu se nesocotesc" — ap. Μιχ. Νουάρος. Περι τῆς ἀδελφοποιΐας — Δίκαιον, p. 302.

14. Cf. Zanne, *Prov. rom.*, IV, p. 58 nr. 9051; p. 59 nr. 9052; p. 109 nr. 9231; G. Dem. Teod., *Poezii pop. rom.*, p. 547 vv. 802—805.

15. Bibicescu, *Poez. pop. din Tr.*, p. 403.

16. Niculiță-Voronca, *Datinele*, p. 1142.

17. *Ibidem*.

18. Rădulescu-Codin și Mihalache, *Sărb. pop.*, p. 678.

19. Cf. Pravila lui Matei Basarab din a. 1652, intitulată *Indreptarea legii* — gl. 210: „... iară pe preotul, carele le va ceti molitvele și-l prinde, pe acela poruncesc să se pedepsească cu lipsa de preoția lui."

Această interdicție e motivată de faptul că mulți dintre cei înfrățiți cu binecuvîntarea bisericii se lepădau ulterior de frăția de cruce și de toate îndatoririle ce decurgeau din ea. (Cf. *ibidem*).

Totuși, acțiunea prohibitivă a forurilor ecleziastice — asistate și de autoritatea politico-administrativă de Stat — n-au putut stăvili practica datinei, care a continuat să existe nestingherită, în popor, două secole și mai bine după aceea.

20. Minea-Boga, *Cum se moșteneau moșiile*, I—II.

21. *Ibidem*, I. p. 33—35.

22. *Ibid.*, I, pp. 30—33, 35—37.

23. *Ibid.*, I, p. 35—37.

24. *Ibid.*, I, p. 37—38.

25. *Ibid.*, I, p. 38—40.

26. *Ibid.*, I, 40—43.

27. *Ibid*, I, p. 35.

28. *Ibid*, I, p. 57. Prin această înfrățire, tatăl i-a asigurat fiicei sale moștenirea averii în egală măsură cu frații ei.

29. *Ibidem*, I, p. 49–50.
30. *Ibid.* I, pp. 43–44, 45–48.
31. *Ibid*, I, p. 56.
32. Marian, *Naşterea*, p. 181–182.
33. *Ibidem*, p. 182; Niculiţă-Voronca, *Datinele*, p. 1134.
34. Pamfile, *Frăţia* – cf. *I.Cr.*, XIII, p. 123–124.
35. Iată două variante caracteristice ale ritualului săvîrşit la mormînt cu dublă finalitate – lepădarea lunatecului viu [sau lunatecii] de fratele mort (sau de sora moartă) şi totodată înfîrtăţirea (sau însurăţirea) cu un lunatic strein:
1. coborîrea fratelui viu în groapă pe sicriul celui mort şi ridicarea lui de către lunatecul strein, care-l trage afară, unde apucă amîndoi un colac şi-l rup în două deasupra mormîntului; 2. fratelui viu, care se află pe marginea mormîntului, i se leagă un picior cu lanţul de un picior al fratelui mort, iar lunatecul strein *îl scoate din fiare* şi apoi rupe cu el în două o furcă de lemn cu două coarne, trăgînd fiecare de cîte un corn al ei. Burada, *Dat. pop. rom. înmorm.*, p. 39–40.
Cf. o întreagă serie de variante, deosebit de interesante – din diferite regiuni ale ţării – la: Pamfile, *Frăţia* – *I. Cr.*, XIII, pp. 125–131. (Cf. şi *I. Cr.*, V, p. 243.).
36. Cf. Alecsandri, *Poezii pop.*, pp. 70–71 nr. IV; balada *Balaurul*; G. Dem. Teod., *Poezii pop. rom.*, p. 449.
37. Cf. L. Şăineanu, *BR*, p. 579; Fundescu, *Basme*, p. 158.
38. Cf. Sbiera, *Poveşti*, p. 107 – basmul *Tei-Legănat*; L. Şăineanu, *BR*, pp. 325, 578, 838...
39. Ispirescu, *Leg. sau basmele rom.* II, p. 133 – basmul: *Pasărea măiastră*.
40. Cf. şi hipocoristicul *fărtăţel*: *Dicţ. l. rom.*, ed. Ac. Rom. II, p. 67; Candrea-Densuşianu, *Dicţ. etim. l. rom.* (elem. lat.), p. 102.
Cf. de asemenea termenul *nefărtat*– epitet prin care e designat dracul: Niculiţă-Voronca, *Datinele*, p. 768; *Dicţ. l. rom.*, ed. Ac. Rom. II, p. 67.
41. În Transilvania, e atestat şi termenul echivalent *firtată*, forma feminină de la sm. firtat. Candrea-Densuşianu, *Dicţ. etim. l. rom.* (elem. lat.), p. 102. Cf. şi hipocoristicul *surăţică*, surată.
42. Cf. de asemenea termenul învechit *fărtăciune*: Hasdeu, *Cuv. den betr.*, II, p. 230; *Dicţ. l. rom.* ed. Ac. Rom., II, fasc. I, p. 66; Candrea-Densuşianu, *Dicţ. etim. l. rom.* (elem. lat.), p. 102.
43. Cf. *Dicţ. l. rom.*, ed. Ac. Rom., II, fasc. I, p. 66–67; S. Puşcariu, *Etym. Wb. der rum. Spr.* (lat. Elem.), pp. 56 şi 146; Candrea-Densuşianu, *Dicţ. et. l. rom.* (elem. lat./, p. 102.
44. „Despre exerciţiul de războiu".
45. „... τό τῶν Βλαχων γέυος... ποιοῦντες ἀδελφοποιήσεις καί συντεκνίας καί σοφιζόμενοι διά τούτων ἀπατᾶν τούς ἁπλουστέρους οὐδέποτε δέ ἐφύλαξε πίστιν πρός τινα."
46. K. Şapkarev, Сб. БНУ ч. III отд. I—II, кн. II, p. 219. – răspunsul nr. 13 la chestionarul său referitor la obiceiurile poporului bulgar.

47. Marinov, *Narodna veara*, Sb. Nu. XXVIII, p. 568.

48. Sapkarev, *Op. cit.*, p. 219.

49. Volkov, *La fraternisation en Ukraine* — cf. *Mélusine*, V, No. 8 (mars-avril, 1891), p. 199.

50. Marinov, *Op. cit.*, p. 569 — cf. și planșa CV nr. 470.

51. *Ibidem*, p. 569—570.

52. *Ibid.*, p. 570.

53. *Ibidem*

54. *Ibid.*

55. *Ibid.*, p. 570.

56. *Ibid.*, p. 572.

57. *Ibid.*, p. 571—572.

58. *Ibid.*, p. 572.

59. *Ibidem.*

60. *Ibid.*

61. Șapkarev, loc. cit.

62. Krauss, *Sitte*, p. 628.

63. *Ibidem.*

64. Krauss, *Slav. Volkforsch.*, p. 160.

65. *Ibidem.*

66. Вук Караџић, Срп. Pj., p. 147—148 s.v. дружичало.

67. Krauss, *Sitte*, p. 629.

68. *Ibidem*, p. 632.

69. Вук Караџић, Срп. Pj., p. 528 s.v. побратим. Cf. și Krauss, *Sitte*, p. 632—633.

70 Вук Караџић, Срп. Pj., p. 260 s.v. јeдномјесечићи. Cf. și idem, Живот и обичаји нар. српскога, p. 275.

70. p. 260 p. 275

71. Vuk Karadžić, *op. cit.*, p. 528 s.v.; Krauss, *Sitte*, p. 623; RJA sv. 43, p. 145.

72. *Ibid.*, p. 565 s.v.; Krauss, *Sitte*, p. 623.

73. *Ibid.*, p. 523 s.v.; Krauss, *Sitte*, p. 623; RJA sv. 43, p. 144.

74. *Ibid.*, p. 528, s.v.; RJA sv. 43, p. 148.

75. *Ibid.*, p. 565, s.v.; Krauss, *Sitte*, p. 623.

76. Krauss, *Sitte*, p. 623; RJA sv. 43, p. 143 — dă și forma póbraćenik (pobratim).

77. Vuk Kar., *op.cit.*, p. 528 s.v.; Krauss, *Sitte*, p. 623; RJA sv. 43, p. 145.

78. *Ibid.*, p. 565 s.v.; Krauss, *Sitte*, p. 623.

79. *Ibid.*, p. 528 s.v.; Krauss, *Sitte*, p. 623; RJA sv. 43, p. 145.

80. *Ibid*, p. 528; RJA sv. 43, 146.

81. Krauss, *Sitte*, p. 623.

82. Vuk. Kar., *op. cit.*, p. 40 s.v.; Krauss, *Sitte*, p. 623; RJA dio I, p. 602.

83. *Ibid.*, p. 698 s.v.; Krauss, *Sitte*, p. 623.

84. *Ibid.*, p. 41, s.v.; RJA dio I, p. 604.
85. *Ibid.*, p. 698 s.v.
86. *Ibid.*, p. 41, s.v.; RJA dio I, p. 602.
87. *Ibid*, p. 698; Krauss, *Sitte*, p. 623.
88. Krauss, *Sitte*, p. 623.
89. *Ibid.*
90. *Ibid.*
91. Vuk. Kar., *op. cit.*, p. 557 s.v.; Krauss, *Sitte*, p. 624.

Verbele care exprimă acțiunea de a adopta pe cineva ca tată, în condițiile înfrățirii cu fiul său (sau cu fiica sa) sînt derivare de la termenul *pòocim*: > *pòocimiti* și *pòocimi* — cf. Vuk. Kar., *op. cit.*, p. 558 s. vocibus.

92. Vuk. Kar, *op. cit.*, p. 553 s.v.; Krauss, *Sitte*, p. 624.

93. Krauss, *Sitte*, p. 624. La români, în Transilvania (Hațeg), termenii corespunzători sunt *tată-jurat* și *mamă-jurată* — cf. Densușianu, *Gr. Hațeg.*, p. 96.

94. La bulgari, părinții adoptivi — în condițiile înfrățirii cuiva cu un fiu (sau cu o fiică) a lor — sînt denumiți în același chip: побашим și помайчима. Cf. Ст. Верковић, Нар. песме макед. Бугара, p. 194 nr. 181.

95. De ex., un căpitan de haiduci se-nfrățește cu o *vilă* — cf. Чајкановић, Српске нар. прип. —СЕЗБ. XLI, p. 84 nr. 23, r. 135—137; o *vilă* conjură pe un flăcău, să-i fie frate de cruce: *ibidem*, p. 149 nr. 40 r. 32. În epica populară sîrbo-croată, însuși Marko Kraljević este frecvent înfățișat ca fîrtat al unei vile, care îl scapă de la mari primejdii: Krauss, *Slav. Volkforsch.*, p. 367 vv. 13—15 și p. 38 vv. 67—71. Ba chiar unele legende povestesc că acest erou își datorește celebritatea sa faptului că s-a înfrățit cu o vilă; altfel, nu ar fi devenit o figură așa de populară, ci ar fi rămas un simplu cioban, precum cică ar fi fost la origine. (Cf. Krauss, *Vereinigte Königr. Kroatien u. Slav.*, p. 127; idem, Volksglaube, p. 102—103; idem, Slav. Volkforsch. p. 369. Într-un basm, eroul se-nfrățește cu o vulpe năzdrăvană (cf. Чајкановик, Српске нар. прип. — СЕЗБ. XLI, p. 188 nr. 50 r. 8 sqq.); iar în altul, un tăietor de lemne se-nfrățește cu un balaur. (Idem, *ibid.*, p. 200 nr. 52, r. 201 sqq.)

96. Într-o baladă bulgară, *samovila Frina* este surata („posestrima") viteazului Sekula. Eroul rănit mortal, e vindecat de samovilă. (Krauss, Volksglaube, p. 97.) Într-o baladă sîrbă, eroul — împușcat mortal de un haiduc — are norocul să fie fîrtatul a trei *vile*, la care face apel ca să-l ajute și cele trei surate („posestrime") reușesc să-l readucă la viață. (Krauss, *Volksglaube*, p. 96.)

În altă baladă, populară, de la sîrbii musulmani, Mitre — constructorul podului de la Višegrad — se-înfrățește cu o vilă, care-i dezvăluie ce trebuie să facă spre a nu se mai dărîma noaptea, ceea ce zideau în timpul zilei. (Cf. Hörmann, *Nar. pjesme muslimana*, I, p. 80—81.)

În fine, mai relatăm că, într-un descîntec croat, este invocat un spirit—duhul muntelui — ca frate de cruce, să se-ndure și să vindece un bolnav: „O Gorjanine, *po Bogu brate*!..." (Krauss, *Slav. Volkforsch.* p. 50.)

97. Cf. mai sus, p. 215.

98. I. Ghica, *Scrieri*, III, p. 65.

99. Hahn, *Alb. Studien*, p. 145.

100. *Ibidem*, p. 178.

101. *Ibidem.*

102. *Ibid.*

103. < veła / = frate/ — G. Meyer, *Etym. Wb. alb. Spr.*, p. 467; idem, *Kurzgef. alb. Gram.*, p. 104;

104. Cf. Hahn, *Alb. Stud.*, p. 145. *Vlam* < vła (= frate) — cf. G. Meyer, *Etym Wb. alb. Spr.*, p. 469.

105. Cf. G. Meyer, *Etym. Wb. alb. Spr.*, p. 469.

106. Cf. Hahn, *Alb. Studien*, p. 178.

107. Γ. Μιχαηλίδης Νουάρος, Περί τῆς ἀδελφοποιΐας — Δίκαιον, (Ἀθῆναι, 1972), pp. 279—344.

108. *Ibidem*, p. 291—292.

109. ad. litt. = a-şi procura (a-şi produce) credinţă adică a-şi garanta reciproc credinţă prin jurămînt, că vor respecta tratatul încheiat. Cf. Hdt. III, 8.

110. ad. litt. = a da credinţă, adică a jura că va respecta cu credinţă tratatul. Cf. Thc. V, 45.

111. ad. litt. = a lua (a primi) credinţă — adică a primi garanţia, prin jurămînt că va respecta tratatul. Cf. Xen., Anab. I, 2,26.

112. Cf. Mihailidis — Nouaros, *op. cit.*, p. 190.

113. Cf. Du Cange, *Gloss. ad script. med. et inf. graec.*, I, col. 23—25; Sophocles, *Greek lexicon*, p. 76.

114. Cf. Hasdeu, *Frăţia de cr. — Col. Tr.*, an. VIII, t. II, p. 11, nota 37.

115. < kardaş (= frate, < soră>) + suf. *-lik* — cf. Hony, *Turk. -Engl. dict.*, p. 185 s.v. Cf. şi Ion Ghica, *Scrieri*, III, p. 65.

116. Cf. mai jos, p. 247.

117. Cf. HWb. DA I, col. 1669.

118. Cf. Thurnwald, *Künstl. Brüderschaft — Reallexikon der Vorgeschichte*, II, p. 191.

119. Cf. *Gloss. ad. scr. med. et inf. lat.*, VII — ap. Hasdeu, Col. Tr., an. VIII, t. II, p. 10 nota 33.

120. Hasdeu, *Frăţia de cr. — Col. T.*, an. VIII t. II, p. 9 nota 31.

121. Nowosielski, *Lud ukr.*, I, p. 360 — relatează, din sec. XVI, scena înfrăţirii fostului rege al Poloniei Henri de Valois cu Jan Teczyński la frontiera polonă: regele fugar şi fidelul nobil îşi fac o uşoară tăietură la un deget şi-şi beau reciproc sîngele. Sau, cum spune Chwalkowski în latineşte:" . . .uterque ex inciso digito alterius sanguinem biberit". Urme ale datinei, în popor, semnalează A. Brückner, *Ueber povratimstvo bei Polen u. Russen in XVI Jh.* — cf. ASPh. XV, p. 314—315. Cuprinsul textului latino-polon, publicat de acest autor, prea seamănă cu datina sîrbă descrisă de Vuk Karadžik, ca s-o considerăm autohtonă.

122. Volkov, *La fraternisation en Ukraine* — cf. *Mélusine*, t.V, no. 8 (1891), pp. 193—203; t. VII no.1 (1894), p.4 şi no. 7 (1895), p. 156.

Cf. şi Brückner, *Loc. cit.*, p. 315.

123. Рыбников, Народная былины. М. 1862, p. 30.

124. Berechet, *Caterisirea*, p. 33, menţionează un document în care e vorba despre înfrăţirea unui cneaz rus cu ţareviciul tătăresc, în secolul XIII-lea. Aici însă avem a face cu o variantă eminamente religioasă, venită de la Constantinopole prin biserică.

125. Cf. mai jos. p. 249.

126. Cf. Tacitus, *Annales*, XII, 47.

127. Cf. Thurnwald, *Künstl. Brüderschaft — Reallexikon der Vorgeschichte* Bd. II, pp. 189—195; A. H. Post, Grundriss der ethologischen Jurisprudenz I, pp. 9"—99.

128. Îi avem în minte pe bosniaci şi herţegovineni, precum şi pe pomacii din Bulgaria, cari deşi au trecut la credinţa mahomedană şi-au păstrat limba lor slavă.

129. Motiv ritual — de esenţă pur religioasă, însă exploatat magic aici — care e general cunoscut la români, precum şi la alte popoare din sud-estul Europei.

130. Motiv general cunoscut la români, ca şi la alte popoare sud-est-europene.

131. „ „ „ „„ „

132. O variantă oltenească a baladei cu tema tînărului salvat din gura balaurului de către un drumeţ viteaz povesteşte că, apoi, cei doi eroi

„. . . Săbiile le punea,
Chip de cruce le făcea,
Fraţi de cruce se prindea . . .“

Cf. MF I_1, p. 11 vv. 159—161.

133. N. Gane, în schiţa ALIUŢĂ — povestind despre modul cum şi-a alcătuit Bujor ceata sa de haiduci — spune:

„Doisprezece tovarăşi, *fraţi de cruce*, fugiţi de la coarnele plugului, se adunară în jurul lui şi, *incrucişind fierul cuţitelor*, îi jurară credinţă şi ascultare fără margine, cu drept de viaţă şi de moarte asupra lor.“

Acelaşi nuvelist, în schiţa ŞANTA, povesteşte revolta haiducilor împotriva căpitanului lor Codrean, fiindcă nu-i ducea la prădăciuni, lăsîndu-i să trîndăvească şi să rabde de foame, în timp ce el sta pe lîngă frumoasa crîşmăriţă. Instigatorul e haiducul Duman, pe care toţi vor să-l aleagă pe el căpitan. Acesta, auzind propunerea cu mare bucurie, îi pune să jure:

— „Juraţi!“ zise Duman scoţînd cuţitul din teacă.

— „Jurăm!“ răspunseră ceilalţi, *încrucişînd cuţitele cu el . . .*

134. Cf. mai sus — la români şi bulgari, pp. 211—212, 217.

135. Passow, PCGR, p. 599 (Index verborum — s.v.. ἀδερφοποιητός).

136. Motiv ritual general cunoscut.

137. Berechet, *Caterisirea*, p. 35.

138. K. Şapkarev, loc. cit.

139. Cf. documentul emis de Radu-Vodă Mihnea la 24.IX.1614:

„...s-au încins cu brîul Prea-Curatei și au pus mîinile pe evanghelie..." (Minea-Boga, *Cum se moșteneau moșiile*, , 23)

140. Cf. *euchologhiul glagolitic* (ed. Geitler), care, în ce privește cronologia apariției sale e raportat aproximativ la secolele XI–XII.

141. Berechet a publicat textul slavon al capitolului referitor la frăția de cruce: *Cin bratotvorenіu* (= „Rînduiala înfrățirii"), după un ms. aflat în Basarabia, la Vorniceni-jud. Chișinău. Cf. *Caterisirea*, p. 36–37.

142. Interesante exemple, care ilustrează această credință, sînt atestate la diferite triburi din Africa – cf. Frazer, *The golden bough*.

Part. V: *Spirits of the corn and of the wild*, Vol. II, pp. 148–152.

143. Cf. mai sus, p. 214.

144. Pentru sîrbo-croați: cf. Krauss, Sitte, p. 638 sqq.; pentru bulgari: cf. Маринов, Народна вяра – cf. СБНУ XXVIII, 570–572.

145. Cf. Pravila de la Govora din 1640 („Pravila cea mică" a lui Matei Basarab) p. 19 b.:

„Fîrtatu-tău sora ta să nu o ia, nice frate-tău pre sora fîrtatu-tău să nu se ia, că se grăesc frați sufletești."

Cf. și Pravila de la Govora din 1652 („Îndreptarea legii"), glava 210, care se referă la încălcarea interdicției căsătoriei între fîrtați și surate.

Cf. și S. Fl. Marian, *Sărbătorile* II, p. 85.

146. Kacianovski, Vl., *Pameatniki bolg. nar. tvorcestva*, 1882, p. 471, nr. 191.

147. – „Da sam znao da si tako lepa,
Ne bih tebe za bratsvo, primio."

148. Krauss, *Sitte*, p. 639 Cf. ap. Krauss, *Sitte*, p. 623. (în traducere germană).

149. *Ibidem*.

150. —«Богом брате, Перо Бугарине!
Изъед' мене из земље Бугарске.»

Вук Караџић, СНП I, p. 132 Nr.. 206 vv. 4—5.

151. «... Сину муЊа из неба ведрога,
Те удари Перу Бугарина...»

Ibidem, p. 132, vv. 19–20.

152. —«Бог убио свакога јунака,
Који луби Богом посестрима!»

Ibidem, p. 132, vv. 22–23.

153. „... Kad to vidje Pero Bugarine,
Da se Mara lipo nakitila,
Skočio je, da obljubi Maru..."

Andrić, *Ženske pjesme* – cf. HNP/izd. Mat. Hrv./kn. V, odio II sv.I, p. 68 nr. 48, vv. 24–26.

154. „... Bješe vedro, pa se naoblaci,
Zapucaše is neba gromovi
I ubiše Peru Bugarina,
Lipoj Mari lice sapališe.“
Andrić, *Ibidem*, p. 68 vv. 27—30.
155. „Carević Jovan i nemila mu majka“.
Broz-Bosanac, *Jun. pjesme* — HNP (izd. Mat. Hrv.) odio I kń I Nr. 45 pp. 142—166.
156. „Bogu hvala i božijoj Majci,
Kad me sreća na te nanijela!
Sedar čini, štogod ti je drago:
Ol me vodi Stambolu bjelome,
Oli mome babu...........“
Broz-Bosanac, *Op. cit.*, p.152—153 vv. 433—437.
157. „Andjelijo, moja posestrimo!
Sada čemo vjeru uhvatiti,
Da ćeš biti moja posestrima,
Da b' nas koja nevolja zapala,
Do života, dok budemo žiti,
Jedan ćemo drugog pohoditi,
U pomoći da ćemo mu biti.“
Broz-Bosanac, *Ibidem*, p. 153 vv. 440—446.
158. „Moj Jovane, oba oka moja!
Ako n'jesi vjeren, ni oženjen,
Evo ti je, da t' je darovana,
Jer je pravo, ti si je dobio!“
Broz-Bosanac, *Ibid.*, p. 155 vv. 515—518.
159. — Hvala tebi, sv'jetla kruno moja!
N'jesam Jovo vjeren, ni oženjen.
Ona se je sa mnom pobratila,
Dok smo gori u zelenoj bili,
A ja sam je Bigom posestrio.
Tri smo puta vjeru uhitili,
Da će biti moja posestrima,
A ja njozji dragi pobratime
Do života, dok budemo zivi ...“
Broz-Bosanac, *Ibid.* I, p. 155 vv. 520—528.
160. — „Sv'jetli kralju, *po Bogu babajko, ...“*
Broz-Bosanac, *Ibid.*, p. 164 v, 884.
161. Krauss, *Slav. Volkforsch.*, pp. 310—323.
162. — *„Skini ovu moju posestrimu,*
Ovo j' sestra i moja i tvoja,
Ovo j' sestra Turkinja divojka;

Pa je vodi u svoju idaju,
Čuvaj, sestre, ka i svoje glave,
Nikom nedaj njojzi u odaju!"

L. Marjanović, *Jun. pjesme (muhamed.)* — HNP, odio I kn. III, p. 44[illegible] vv. 400—405.

163. L. Marjanovič, *Op. cit.*, pp. 445, 451—452.

164. —«Богом брате, Турско момче младо
Богом брате и светим јованом!
На част теби моје бело платно,
Само пусти Варадинку Мару,
Пак се вали граду Београду,
Што си јунак данас задобио.»

Вук Ст. Караdžић, СНП I, Nr. 750, p. 613—614, vv. 36—41.

165. —«Богом сестро, Варадинко Маро!
Богом сестро и светим јованом!
На част теби мој дебели дора,
Дај ти мени диван-кабаницу,
Пак товари своје бъло платно,
Те га носи граду Варадину,
Пак се вали твојим другарицам',
Што си данас млада задобила.»

166. *Ibidem*, p. 614, vv. 57—64.

—«Псето једно, Турско момче младо!
ја сам тебе најпре братимила,
За шт' ми ниси за братство примио?»

Ibid. p. 66—68.

167. «...Оде Мара двору певајуки,
Оста Туре крај воде плачуки.»

Ibid., p. 615, vv. 77—78.

168. *Ibid.*, Nr. 751, pp. 615—619.

169. —«Муч', не лудуј, Турско момче младо!...
ја сам тебе Богом братимила,
Да м'не водиш паши на дивана;
Ти ми ниси прим'о за братинство;
Не ку ни ја теби за сестринство...»

Ibid., p. 619, vv. 125, 129—132.

170. srb. — cr. „*posestrime*" sau „*po Bogu sestre*" sau încă „*Bogom sestre*".

171. *Slike iz života hrvatskoga naroda.* (A apărut la Zagreb în 1881. Cf. aici, pp. 171 sqq.)

172. Cf. ap. Krauss, *Sitte*, pp. 641—643, unde sînt citate — în traducere germană — pasajele respective din cartea lui Mijat Stojanović.

173. Cf. Бр. Миладиновци, Бълг. нар. песни, София, 1891 — p. 420—421, nr. 406.

174. Este enigmatică originea acestui toponim. Ne întrebăm dacă el designează o localitate? sau o regiune? Un toponim din aceeaşi familie, — CIOBURCIU — aflăm în Basarabia, denumind un sat de pe valea Nistrului de jos. (Cf. P.V. Ştefănucă, *Cercetări folclorice pe valea Nistrului-de-Jos*, Buc., 1937 — Extr. din AAF, IV, p. 42.)

Un altul — CIOBURCENI — este numele unui sat românesc din fosta gubernie Cherson. (Cf. T. T. Burada, *O călătorie în satele moldoveneşti din gubernia Cherson*, Iaşi, 1893, p. 11.) Desigur, locuitorii acestui sat sînt imigranţi în gub. Cherson din satul basarabean CIOBURCIU.

Toponimul CIOBÎRCIE din balada populară munteană — culeasă din Roşiorii-de-Vede — pare să indice o populaţie de păstori. În adevăr, salvatorul din baladă este cioban, care-şi are stîna lui proprie, precum arată foarte clar versul 170.

175. MF, I, p. 7 vv. 141—146.

176. *Ibidem*, p. 7, vv. 169—173.

177. G. Dem. Teodorescu, *Poezii pop. rom.*, p. 450, vv. 556 sqq.

178. *Ibidem*, p. 450 vv. 591 sqq.

179. Pentru bibliografia temei: I. Diaconu, *Ţinutul Vrancei*, I, p. 269; idem, *Folclor din Rîmnicul-Sărat*, I, p. 70; Al. Amzulescu, *Indice tematic şi bibliografic* — cf. *Balade populare româneşti*, I. p. 112—113 nr. 7.

180. MF I, p. 11 (Novaci — jud. Gorj).

181. *Ibidem*, p. 9 (Săcelu — jud. Gorj).

182. G. Dem. Teod., *Poezii pop. rom.*, p. 450.

183. Cf. *ibidem*.

184. I. Diaconu, *Folclor din Rîmn.-Sărat*, I, p. 75—76; p. 79—80; idem, *ibidem*, II, p. 60=61; Al. Amzulescu, *Cîntece bătr.*, p. 43—44.

185. Alecsandri, *Poez. pop.*, p. 71 nr. IV vv. 51—59.

186. Cf. Dicţ. *l. rom.* (ed. Ac. Rom), II, fasc. I, p. 67 — s.v. fîrtat.

187. Pentru bulgari: N. Gherov, *Rečnik na bălgarskiĭ iazîk*, IV, p. 55 s.v.; *idem*, *ibid*. IV, p. 216 — s.v. posestrima.

Pentru sîrbo-croaţi: Vuk. Kar., *op. cit.*, 528 s.v. pobratim.

188. Gherov, *op. cit.*, p. 55, s.v. pobrátim.

189. Vuk. Kar., *Jivot i obiciai nar. srpsk.* U Beciu 1867, p. 275, nr. 6.

190. *Ibidem*.

191. *Dicţ. l. rom.* (ed. Ac. Rom.), t. II, fasc. I (1910), p. 67.

192. I. Bogdan, *Cinci doc. slavo-rom.*, p. 18.

193. *Ibidem*, p. 18—19.

194. P. Negulescu, *Adopţiunea fraternă* — cf. *Conv. Lit.*, XXXII (1898), p. 289.

195. Cf. *Fraternitatea şi unirea* — în *Bul. instr. publ.*, Buc., 1865, p. 620 sqq.; *Fârtat* — *Notiţă lingvistică* — în *Col. Tr.*, an VII (1876), noua serie, t.I, p. 466 sqq.;

Frăţia de cruce — în *Originile Craiovei* — cf. *Col. Tr.*, an VIII (1877), t.II — p.5 sqq.;

Olteneştile, Craiova, 1884, pp. 79 sqq.

196. A apărut sub auspiciile Ministerului Instrucţiei Publice.

197. Cf. întrebările paragrafelor de sub numerele: 304—309, p. 50.

198. Cf. ap. Hasdeu, *Fraternitatea şi unirea*, *BIP*, an. 1865, p. 622.

199. *Ibidem*.

200. *Ibid*.

201. Hasdeu respinge etimologia conjecturată de Diez şi adoptată de Cihac, după care prototipul lui *fărtat* ar fi *foederatus* (> fădrat fărdat > fărtat). El recunoaşte ca just etimonul *frater*, propus de o serie de predecesori ai săi, începînd cu autorii lexiconului de la Buda, primii care s-au gîndit la acest prototip.

202. Hasdeu, *Fărtat* — cf. *Col. Tr.*, an. VII (1876), Noua serie, t. I, p. 467.

203. *Ibidem*.

204. *Ibid*., p. 468.

205. *Ibid*., p. 467.

206. Pe Puşcariu îl interesează aici de fapt nu atît structura morfologică a acestor apelative, cît fonetismul lor faţă de prototipele din care derivă. Cf. *Limba română*, II, p. 150.

207. T. Papahagi, DDA, p. 265. Cf. şi forma *brăţat* s.n.: *ibidem*, p. 283.

208. Cf. fr. *brassée* sf. — Hatzfeld-Darmesteter, *Dict. gén. de la 1.fr.*I, p. 290 s.v.; it. *bracciata* sf.—Lacombe-Rouède, NDIF, p. 88 s.v.; sp. *brazada* sf.—Vicente Salvá NDEF, p. 75 s.v.; port. *braçada* sf. — Pinheiro-Dória, DPF, p. 95.

Limbile romanice permit mai degrabă reconstituirea de verbe latine dialectale compuse — ca imbrachiare (in + brachiare), abbrachiare (ad + brachiare) . . . — decît reconstituirea verbului simplu brachiare. Cf. Meyer-Lubke, REW, p. 90 nr. 1256 s.v. brachium.

209. Lacombe-Rouède, NDIF, p. 165 s.v.

210. Vicente Salvá, NDEF, p. 135 s.v.; Pinerio-Dória, DPF, p. 161.

211. Hatzfeld-Darmesteter, DGLF I, p. 646.

212. T. Papahagi, DDA, p. 545 s. vocibus.

213. P. Papahagi, BA, p. 594 (glosar), s.v.

214. T. Papahagi, DDA, p. 545 s. vocibus; p. 1136 s.v. *surată*.

215. P. Papahagi, *Megleno-românii*, II, p. 49 s. vocibus;

Th. Capidan, *Meglenoromânii*, III (dicţ, megl. -rom.), p. 126.

216. Capidan, *Meglenoromânii*, III, p. 126. Am relatat mai sus (p. 261, nota 41) forma fem. *fărtată* în loc de surată şi în dialectul dacoromân şi anume în Transilvania.

217. Cf. P. Papahagi şi Th. Capidan, opera citată.

218. Cf. mai sus, p. 216.

219. Cf. mai sus, p.

220. Hasdeu, *Frăţia de cruce* — cf. *Originile Craiovei* 13 — în *Col. Tr.*, an. VIII (1877), t. II nr. 1, p.5.

221. *Ibidem*, p. 11.

222. Între acestea, tipică este datina colindatului de la Crăciun și de la Anul Nou.

223. Hasdeu, *Frăția de cruce* — cf. *Originile Craiovei* — în *Col. Tr.*, an. VIII, Noua serie, t. II (1877), Nr. 1, p. 8.

224. *Ibidem*.

225. *Ibid.*, p. 7.

226. *Ibid.*, p. 11.

227. Ion Ghica, *Scrieri*, vol. III (ed. P. V. Haneș) — *Scrisori către V. Alecsandri*, p. 65.

228. Hasdeu, *Frăția de cruce* — cf. *Orig. Craiovei* — în *Col. Tr.*, an. VIII, Noua serie, t. II Nr. p. 7.

229. „... εἰς λόγους ἦλθεν, ὅρκον ὀμόσαι μέγαν ἔδοξε πᾶσι καὶ δεινόν ἀνθρώπου σφαγέντος ἐπισπείσαντες αἷμα καὶ τῶν σπλάγχνων θιγόντας." Cf. Plutarchi vitae (ed. Firm.-Didot) — *Poplicola*: cap. IV, p. 117.

230. Hdt. III, 11.

231. „... ἐς ἀθεμίτων ὁρκωμοσιῶν ἀνάγκην προήγαγε παῖδα γάρ τινα καταθύσας..."

Cf. Dion Cassius XXXVII, 30.

232. „... cum ad iusiurandum populares sceleris sui adigeret, humani corporis sanguinem vino permixtum in pateris circumtulisse; inde cum post execrationem omnes degustavissent, sicuti in solemnibus sacris fieri consuevit, aperuisse consilium suum ..."

Sallustius, *De conjuratione Catilinae*, XXII.

233. Florus IV, 1.

234. Cf. mai sus, p. 241.

235. „... haec sunt vera romanae amicitiae indicia."

Cf. ap. Hasdeu, *Fraternitatea și unirea* — în BIP an. 1865, p. 622.

236. Cf. ap. Γ. Μιχαηλίδης — Νουάρος, Περί τῆς ἀδελφαποιίας — în Δίκαιον p. 306. Mai tîrziu, rescriptul a fost inclus în codul lui Justinian.

237. „*Assaratum* apud antiquos dicebatur genus quoddam potionnis ex vino, et sanguine temperatum, quod Latini prisci *assyr* vocarent."

Cf. *Thesaurus linguae latinae*, Vol. II, col. 848 s.v. *assaratum*.

238. Hasdeu, Frăția de cruce — cf. Orig. Craiovei 13 — în Col. Tr. an. VIII, Noua serie t. II/1877/, p. 9.

239. Fotino, Contribution, p. 202.

240. Tacit — povestind cum a fost atras în cursă și asasinat Mithridate, regele armenilor, de către Radamistus ruda sa apropiată, sub pretextul că vrea să facă legămînt de frăție cu el, în scopul unei păci durabile — ne descrie cu acest prilej ritualul înfrățirii, prin ceea ce avea mai caracteristic, într-un mod pe cît de concis pe atît de clar și de complet: „Mos est regibus, quoties in societatem coeant, implicare dextras, pollicesque inter se vincire nodoque praestringere; mox ubi sanguis in artus

se extremos suffuderit, levi ictu cruorem eliciunt atque invicem lambunt. Id foedus arcanum habetur quasi mutuo cruore sacratum . . ." Cf. Tacitus, *Annales*, XII, 47. Remarcăm că ritualul vechi armenesc prezintă motivele esenţiale ale datinei de tipul arhaic — avînd la bază utilizarea sîngelui uman — aşa cum o cunoaştem atît în antichitate, cît şi în epoca modernă la popoarele Europei, precum şi la cele din vestul şi sud-vestul Asiei.

241. Fotino, Contribution, p. 204.

242. Cf. articolul intitulat foarte semnificativ: *Trac să fie dreptul nostru consuetudinar?* — în NRR II/1900/Nr. 16, p. 145.

243. Nădejde, *Ibidem*, II, nr. 17, p. 198.

244. Hdt. IV, 70.

245. „. . . Ne foedera quidem incruenta sunt, sauciant, se, qui pasciscuntur, exemptumque sanguinem ubi permiscuere, degustant. Id putant mansurae fidei pignus certissimum . . . „Pomponius Mela, *De situ orbis*, Lib. II, cap.I: *Scythia europaea.*

246. Cf. V. Pârvan, *Getica*, pp. 417, 729, 762; idem, *Dacia*, pp. 21, 38—39, 69, 80, 187.

247. Nowisielski, *Lud. ukr.* I, passim.

248. *Ibidem*, p. 358.

249. *Ibidem* I, p. 361.

250. *Ibid.*, p. 361 sqq.

251. Cf. mai sus.

Pentru poloni în special: cf. Al. Brückner, *Ueber pobratimstvo bei Polen und Russen im XVI jahrh.* — ASPh. XV, p. 314—315; Nowosielski, *Lud* ukr. I, p. 360.

252. Uneori, uzul înfrăţirii rituale a fost adus în regiunile Slaviei septentrionale chiar şi prin transmigrări de populaţie, mai mult sau mai puţin compactă. Astfel, această datină — a cărei existenţă a fost semnalată către sfîrşitul secolului al XIX-lea la ucrainenii din fosta gubernie Cherson şi din districtul Elisabetgrad — este pe drept atribuită de Th. Volkov unei influenţe sud-slave masive datorită sîrbilor imigranţi, care s-au stabilit acolo, în sudul Rusiei, pe la jumătatea secolului al XVIII-lea. Cf. Volkov, *La fraternisation en Ukraîne — Mélusine*, t.V/1891/, p. 193 sqq.

253. Lukian, Τόξαρις ἢ φιλία §§ 10—11.

254. Mnésippos jură pe Zeus, „protectorul prietenilor" (cf. Lukian, *op. cit* §12/; iar Tóxaris, pe vînt şi pe iatagan (*ibidem* §38).

255. Lukian, *op. cit.* § 62.

256. *Ibidem* § 37.

257. Cf. mai sus, p. 249.

258. Cf. mai sus, p. 222.

259. Lukian, *Ibidem*.

260. Lukian, XXIV.

261. Lukian XXIV § 4.

262. Lukian XXIV § 1.

263. Hdt. IV §§ 94–96.

264. V. Pîrvan, vorbind despre expansiunea geţilor în sec. I î.e.n., relatează că „în general tot ţinutul de la rîul Oescus spre Scythia Minor era plin de *-davae* getice" şi că ei erau stăpîni pe tot teritoriul care se întindea *„pînă la Olbia în nord şi Apollonia în sud.*"

Pîrvan, *Getica*, p.77; idem, *Începuturile vieţii romane la gurile Dunării.*

De asemenea, un deosebit interes prezintă pentru expansiunea teritorială a geţilor, două studii ale lui R. Vulpe:

La succession des rois odryses (Cf. Radu Vulpe, *Studia thracologica*, Bucureşti, 1976, pp. 22–38) şi *Le Gète Burébista, chef de tous les Géto-Daces* (cf. *op. cit.*, pp. 39–61).

Apoi, G. Bichir – referindu-se în special la spaţiul nord-pontic ocupat de geţi – constată că: „. . . *urmele traco-geţilor se întîlnesc atît în zona dintre Prut şi Nistru, cît şi la est de acest fluviu.* Judecînd după materialul onomastic, *cele mai multe elemente trace, de pe ţărmul nordic al Pontului Euxin, se află la est de Nipru în Crimeia de răsărit* . . ."

Bichir, *Relaţiile dintre sarmaţi şi geto-daci* – SCIV t. 27 Nr. 2 (1976), p. 203 sqq.

În fine, V. Beševliev, interpretînd indicaţia geografică a lui Jordanes (*Getica* – ed. Mommsen, p. 127) – pentru regiunea, unde s-a retras Hernak, fiul lui Atila, după dezagregarea hunilor – o identifică cu sudul Basarabiei, ca parte integrantă a provinciei Scythia Minor: „. . . *Eine solche Gegend ist* bekanntlich das Gebiet zwischen den Flüssen Prut, Dnjestr, der Donau und dem Schwarzen Meer, d.h. *das heutige Süd-Bessarabien* . . ."

Iar în continuare, acest autor adaugă: „. . . Das Land jenseits der Donaumündungen stand also seit dem Kaiser Trajan, wie es scheint, unter römischen Schutz, der nach dem 4 Jh. nur nominell war und wurde zur Provinz *Scythia Minor* und zwar *als ihre extrema pars* gerechnet."

Beševliev, *Extrema Minoris Scythiae* – cf. *In Mem. Const. Daicoviciu*, Cluj, 1974, p. 36–37.

265. Însuşi Lukian povesteşte cum Toxaris i-a sfătuit pe atenieni să stropească străzile oraşului cu vin, ceea ce a făcut ca molima să fie imediat stinsă. Cf. Σκύθης ἢ πρόξενος §2.

266. Despre relaţiile amicale dintre Scitul Anácharsis şi Solon, vorbeşte pe larg tot Lukian, în acelaş dialog (§ § 7–8), precum şi în altul intitulat «Ἀνάχαρσις ἢ περὶ γυμνασίων», unde prozatorul grec persiflează cu mult umor – prin intermediul filosofului scit – pasiunea compatrioţilor săi pentru exerciţiile fizice, de a căror absurditate se arată foarte uimit Anácharsis. Solon îşi dă osteneala să-l convingă de marea lor utilitate. Cf. Lukian. XLIX.

267. Cf. D. M. Pippidi, *Scythica Minora — Recherches sur les colonies grecques du littoral roumain de la Mer Noire*, Bucharest-Amsterdam, 1975; idem, *Grecs, Gètes et Romains en Scythie Mineure. — Coexistence politique et interférences culturelles*, Bucarest, 1976.

268. Cf. mai sus — p. 217.

269. Cf. mai sus — p. 219—220.

270. Cf. mai sus — p. 222.

271. Cf. mai sus — p. 224, 240.

272. Începînd încă de pe la sfîrșitul secolului al XIV-lea, dar mai ales după căderea imperiului bizantin sub turci.

273. Cf. Mihailidis-Nouaros, *op. cit.*, p. 324.

274. Mihailidis-Nouaros, *Ibidem*.

275. *Ibidem*.

276. *Ibidem*, p. 323.

277. Cf. D. Sanders, *Das Volksleben der Neugriechen*, Mannheim, 1844, p. 228. unde figurează la vocativ: Πού εἶσαι. βρε βρατμε Κωνσταντῆ.

278. Cf. mai sus, p. 221.

279. Mihailidis-Nouaros, *op. cit.*, p. 323.

280. Cf. mai sus, p. 222.

281. Mihailidis-Nouaros, op. it., p. 323.

282. Cf. mai sus.

283. Hony, TED, p. 185, s.v.

284. *Ibidem*, p. 19 s.v.

285. Mihailidis-Nouaros, p. 323.

286. Hony, TED, p. 3, s.v. *adam*.

287. Passow, PCGR, p. 78, nr. XC v. 5 și p. 599 (Index verb.); Ηπίτης, ΛΕΓΙ, s. v.; Βλάχος, ΛΕΓ, p. 12 s. v.

288. Kazanțakis, *O Kapetan Mihalis* (l. gr.), p. 31.

289. Du Cange, *Gloss. ad scr. med. et inf. graec.* I, col. 23; Sophocles, *Graek lexicon*, p. 76 s.v.; Ηπίτης, ΛΕΓ I.

290. Mihailidis-Nouaros, p. 323.

291. Passow, PCGR, p. 599.

292. Politis, *Paradoteis* (în l. gr.1), I, p. 269, nr. 482.

293. *Ibidem*.

294. Mihailidis-Nouaros, p. 323.

295. Rîbnikov, *Narodnîia bilini*, 1862, p. 30.

296. S. Fl. Marian, *Nașterea*, p. 182, nota 3; Pamfile, *Frăția de cruce*, I. Cr. XIII, p. 124; P. Negulescu, *Adopțiunea fraternă*, CL XXXII, p. 285.

297. Du Cange, *Gloss. ad scr. med. et inf. graec.* I, col. 23.

298. *Ibidem*.

299. Mihailidis-Nouaros, p. 324.

300. I. Bogdan, *Cinci doc. slavo-rom.* — *An. Ac. Rom.*, seria II, t. XI, *Mem. secției ist.*, p. 18, nota 1. Lui Bogdan i-a comunicat această informație P.A. Sircu, cunoscutul intelectual român din Basarabia.

301. Mihailidis-Nouaros, *op. cit.*, p. 323.

302. Pamfile, *Frăția de cruce*, rev. *I. Cr.* XIII, 1920, p. 138.

303. Nikos Kazanțakis, *O capetan Mihalis*, 1974.

304. Kazanțakis, *op. cit.*, p. 32.

305. *Ibidem*, p. 32–33.

306. *Ibidem*, p. 33.

307. *Ibidem*, p. 33 sqq.

300. I. Negruzzi, [illegible] — An. Ac. Rom., seria II, t. XI, [illegible], p. 18, [illegible] [illegible] romanul intelectual [illegible].
301. [illegible], op. cit., p. 318.
302. [illegible], Poezia în proză, rev. I. Cr., XIII, 1929, p. 119.
303. [illegible] K[illegible], [illegible], 1934.
304. [illegible], op. cit., p. 22.
305. Ibidem, p. 23–25.
306. Ibidem, p. 28.
307. Ibidem, p. 31 sqq.

PETRU CARAMAN. EPISTOLAR

— Scrisori către Iordan Datcu —

Petru Caraman a fost ceea ce foarte exact definește sintagma: om de atitudine, în opera sa, în viață, în toate manifestările sale. Această dimensiune a personalității sale se conturează și în scrisorile ce mi le-a trimis, pe care le socotesc indispensabile cunoașterii cărturarului în ultima parte a vieții sale. Scrisorile tratează în principal travaliul autorului la lucrarea *Descolindatul în orientul și sud-estul Europei.* Studiu de folclor comparat.

În anul 1968 Ovidiu Bîrlea și Ioan Diaconu ne-au atras atenția, mie și lui Ioan Șerb, că Petru Caraman este dispus să ne încredințeze spre tipar studiul ce urma să-l reelaboreze. Cu acordul conducerii editurii (director Ion Bănuță, redactor șef Mihai Șora), m-am adresat mai întîi, prin scrisoare, profesorului P. Caraman. Așa a trecut la rescrierea studiului său, elaborat într-o primă variantă altădată, pierdută în timpul războiului împreună cu alte lucrări. P. Caraman avea să-și dea seama, pe parcurs, că rescrierea a comportat un efort mai mare decît elaborarea unui studiu cu totul nou. Reelaborarea a fost extrem de trudnică fiindcă profesorul își pierduse cea mai mare parte din fișe; îi mai rămăsese doar a douăzecea parte din materialul documetar, astfel că-și reconstituia lucrarea din „epavele unui nemilos naufragiu". În ceea ce privește concepția generală a lucrării, îi mai rămăsese doar „o schiță de ciornă cu totul incompletă". S-au adăugat greutățile obținerii bibliografiei aferente din străinătate și nu de puține ori a depus repetate insistențe pentru procurarea cărților din bibliotecile mari din țară. A avut, de asemenea, de luptat, de-a lungul elaborării lucrării, cu mai multe îmbolnăviri (în 1969 sănătatea l-a pus greu la încercare; la 10 aprilie 1971 îmi scria iarăși despre șubreda sa sănătate iar la 28 ianuarie 1971 îmi spunea că a fost bolnav timp de trei săptămîni).

Estimată inițial a avea 300 de pagini dactilografiate, la 6 mai 1969 îmi scria că lucrarea a dobîndit dimensiunea de 400 de pagini, pentru ca în final întregul studiu să nu aibă doar un volum, ci două, nu 300 de

pagini, ci ... 900 de pagini. A crezut că va putea să predea lucrarea la sfîrșitul anului 1968, dar în 1971 cerea să-l includem în planul editorial de apariții pe anul 1973, și adăuga: „Nu mă supăr pe nimeni dacă mi s-ar spune vreun veto oficial la tipărirea cărții". La 29 decembrie 1971 mă anunța că a terminat ultimul capitol al volumului întîi și că va veni pentru discutarea manuscrisului, la editură, pe data de 2 martie 1972. Cei prezenți la discuție, T. Vârgolici, redactor-șef, Z. Ornea, șeful Redacției de istoriografie literară și folcloristică, și lectorul de carte, subsemnatul, l-au lăudat pentru eminentul studiu. Însă i-au sugerat să topească, în alte capitole, cele două capitole despre descolindarea evreilor și a țiganilor. Nu a acceptat. Surprinzător însă a fost că nu admitea să-și alinieze manuscrisul la prescripțiile ortografice ale Academiei. A cerut să-i fie acceptată lucrarea *așa cum este, fără nici o modificare*. Nu a acceptat nimic și și-a retras lucrarea.

Țin să subliniez acum — cu speranța că voi putea să revin altădată mai pe larg — că studiul i-a fost comandat profesorului de către Editura pentru Literatură (care a fost desființată în decembrie 1969) și a fost preluat și discutat de o altă editură, Editura Minerva, cu o altă conducere și cu alt mod de a aprecia, ar trebui să spun cu alte *exigențe*, pentru ca să folosesc o expresie des utilizată atunci. Cred că nu sînt prezumțios spunînd că dacă profesorul și-ar fi respectat angajamentul inițial, studiul ar fi putut să apară la Editura pentru Literatură. Spunînd aceasta mă bazez pe curajul de care a dat dovadă de atîtea ori Mihai Șora.

Studiul n-a putut să apară însă la Editura Minerva pentru că se înăsprise cenzura, știut fiind că în anul 1971 avusese loc o faimoasă, prin consecințele ei anticulturale, plenară ideologică a partidului unic.

Extrem de afectat că profesorul P. Caraman nu și-a putut vedea cît a trăit, tipărit studiul său, autorul acestor rînduri are totuși satisfacția că datorită insistențelor sale, datorită faptului că l-a somat adesea prin scrisori pe autor, că l-a vizitat de mai multe ori la Iași în același scop, profesorul Caraman a scris studiul. Faptul este un mare cîștig. Sînt destule exemple de studii pe care profesorul le-a avut în proiect și nu le-a realizat, sînt și exemple de studii elaborate doar pe jumătate. S-ar înșela cineva care observînd fluența scrisului său ar deduce de aici că P. Caraman elabora lesne. Dimpotrivă, într-o scrisoare către Mircea Eliade, tocmai de așa ceva se plîngea, că elaborează greu.

Dar scrisorile acestea au și altă însemnătate, fiindcă fac cunoscută drama profesorului căzut victimă a vînătorii de vrăjitoare din vremea regimului totalitar. Rar mi-a fost dat să cunosc un cărturar care atît de răspicat să denunțe, în acei ani, tarele regimului comunist. Rar mi-a fost dat, de asemenea, să întîlnesc un cărturar care să se judece pe sine cu atîta asprime, să spună că de fapt este un ratat. Nu credem că vreun cunoscă-

tor obiectiv al operei lui P. Caraman poate să subscrie opiniei acestuia că studii precum *Colindatul la români, slavi și la alte popoare* și *Contribuție la geneza și cronologizarea baladei populare la români* „sînt egale cu zero, sau aproape". Chiar dacă le privim din perspectiva proiectelor nerealizate ale autorului, proiecte care l-ar fi prezentat la adevărata sa dimensiune. Cruzimea mergea pînă acolo încît nu admitea să se scrie elogios despre sine și intenționa să-și ardă înainte de moarte toate scrierile. Noroc că nu și-a tradus în fapt gîndul! Înțelegîndu-i drama, nu i-am înțeles cruzimea cu care se autonega.

Cel care se judeca atît de crud nu era mai îngăduitor cu unii folcloriști. Cele mai incendiare diatribe le îndreaptă împotriva lui Mihai Pop. Era o pură judecată? Era ceva subiectiv la mijloc? Deocamdată nu știm. Știm doar că Mihai Pop nu s-a exprimat, în scris, nereverențios despre profesorul ieșean. Mai mult chiar, un articol al său despre Caraman este elocvent încă din titlu: *Profilul unei mari personalități*. Altă diatribă, cu altă motivație, despre profesorul clujean Dumitru Pop, pe care-l socotea — fără nici o îndreptățire — rudă a primului. Exprimîndu-și opinia asupra volumului *Folcloristica Maramureșului*, de Dumitru Pop, pe care i-l trimisesem, P. Caraman răstoarnă ordinea volumului — mi-e imposibil să cred că a făcut-o pentru a mă flata — considerînd valoroasă nu cercetarea autorului cărții (studiului îi recunoaște meritele!), adică nu antologia de texte realizată de autor, ci anexa îngrijită de mine.

Urmînd această logică răsturnată a lucrurilor, importanță capătă anexa — îngrijită de mine, care a fost acceptată cu înțelegere și delicatețe de prof. D. Pop, în cartea sa —, autorul cărții fiind acuzat de „meschine calcule de ordin personal" ș.a. O violență cu nimic justificată, fiindcă D. Pop are un cult pentru Petru Caraman.

Dar aceste răbufniri, aceste idiosincrazii sînt de înțeles la profesorul însingurat, marginalizat, ocolit de cei mai mulți cărturari din urbea sa, la omul care se umpluse de amărăciune, care n-avea posibilitatea să se informeze bine asupra profilului real al acelora despre care scria. Să mai adăugăm că genul epistolar este prin definiție subiectiv.

Dincolo de aceste judecăți, nu de puține ori pătimașe, sînt de reținut caldele sale aprecieri la adresa unor folcloriști ca Artur Gorovei, G. T. Kirileanu, Ion Bîrlea, D. Stăncescu, Petru Bilțiu-Dăncuș, Ioan Șerb, I. C. Chițimia.

Am reprodus aceste scrisori pentru că în primul rînd sînt un jurnal de creație al unui studiu eminent al autorului. Aici nici el nu avea reținere, ci îl socotea fără egal în literatura de specialitate de la noi și în cea de peste hotare, un studiu deschizător de orizont în domeniul comparatisticii.

În fine, autorul acestor rînduri își exprimă gratitudinea pentru acela care, în aceste pagini, i-a adresat îndemnuri, i-a făcut aprecieri asupra unora dintre lucrările sale. Caracterul constructiv al demersului lui P. Caraman a fost definitoriu pentru personalitatea sa. Este ceea ce credem că trebuie să reținem și din epistolarul acesta, iar nu ieșirile temperamentale, chiar nedreptățile ce le comite judecîndu-i cu încrîncenare pe unii.

I.D.

1

24 martie 1968

Stimate Domnule Datcu,

Am deci în fața mea — orientîndu-mă după numele deja cunoscut mie — un coleg de specialitate („ein Fachgenosse"). Mă bucur. În societatea etnografilor și a etnologilor — a celor autentici! — mă simt totdeauna bine. Acești oameni cu sufletul curat — adică mai apropiați de natură decît oricare alții — nu sînt în stare să facă rău nimănui, nu se pot preface, nu știu să mintă și nu pot uri pe alții, fie dintre semenii lor, fie dintre celelalte popoare. Prin însuși faptul că le studiază viața și zestrea lor spirituală și, astfel, se identifică cu obiectul de studiu, etnograful nu știe decît să iubească. Se poate dar vorbi deschis cu el despre oricine și despre orice . . . Și acum, ca să revin „ad rem", va să zică optați pentru articolul *Magia populară ca sursă de inspirație pentru poezia cultă*. Scrisoarea Dvs m-a găsit lucrînd la studiul *Despre cunoașterea de sine*, care e de vreo două ori mai extins decît precedentul. Măcar că și acesta e tot „à base ethnographique" prin orizontul ce-i atribui eu, totuși prin titlul său și prin viziunea de ansamblu a problemelor puse iese din sfera care vă preocupă pe Dvs. Dar inițial, cînd am fost anunțat de Dl Bîrlea, am stat la-ndoială dacă să Vi-l trimit pe primul sau pe al doilea dintre aceste articole. Acum e foarte clar. Vă trimit așadar ms-ul dactilografiat, prin fiul meu, care tocmai vine curînd la București (în legătură cu o carte a lui, de matematici, aflată sub tipar în editura Academiei). Îl va aduce *miercuri 27 martie* c. la adresa dată de Dvs, ca să Vi-l înmîneze personal. E o cale, pe care-o prefer expediției prin poștă. (Dacă, întîmplător — din cine știe ce motiv — editura Dvs s-ar răzgîndi și nu mi-ar mai publica ms-ul, atunci binevoiți a afla că doresc să-mi fie restituit cît mai neîntîrziat acasă, la adresa cunoscută Dvs. Vă spun aceasta din motive de prudență și cu amara experiență a celui ce n-a publicat 1 rînd măcar, de mai bine de două decenii, deși ar fi avut multe de spus. Și apoi, îmi dau prea bine seama că în viața noastră publică lucrurile s-au schimbat prea puțin în adîncime, deși dacă ne-am lua după aparențe, ar fi să credem c-am intrat în normal . . .)

Mă-ntrebaţi dacă sunt de acord să publicaţi o scrisoare a mea către Gorovei. Îmi aduc vag aminte de ea; cred însă că nu prezintă vreun interes deosebit, că va fiind o scrisoare banală, adică pur ocazională. Dar, am să Vă-ntreb, de ce nu aţi ales dintre scrisorile mele către regr. Gorovei vreuna din cele de după memorabila dată 1944?? Mă gîndesc în special la acelea, unde, cutremurat de indignare, făceam rechizitoriul inconştienţei oficialităţii de atunci, care — în numele democraţiei — dărîma fără pic de scrupule toată buna tradiţie etnografică, ce se înfiripase la noi în răgazul de pace dintre cele două războaie mondiale, suprimînd catedre universitare, la care se lucra în acest domeniu, suprimînd apoi o serie de publicaţii periodice — unele f. merituoase — care adunau materiale etnografico-folclorice sau tipăreau studii . . . Se poate imagina ceva mai absurd decît ca un regim care se pretinde democratic în gradul superlativ, să distrugă din temelie, cu atîta furie oarbă, tocmai focarele de radiere a culturii şi a artei poporului? Da, erau fulminante scrisorile acelea; dar erau pline de adevăr. Însuşi Gorovei, înţeleptul şi ponderatul Gorovei, mă-ndemna la prudenţă. Parcă prevedea că-n scurtă vreme voi dobîndi faima de teribil reacţionar. Ce paradox! Eu eram neasemănat mai autentic democrat decît corifeii democraţiei, eu cel care protestam împotriva oribilului sacrilegiu. Poate fi numit oare reacţionar cineva care reacţionează contra răului?? Adevărul e că cioclii etnografiei române erau reacţionari, iar eu „progresist", cum se zice-n limbajul oficial! După ce-au dărîmat totul, transformînd ogorul în cimitir, au adus şi diferiţi „Pop"-i să prohodească isprava. Dar iată că în ciuda infamiei întîmplate, etnografia română începe a învia din morţi. Multă vlagă are poporul acesta, potenţialul lui spiritual e uimitor. Totuşi, cît de mult i-a dăunat disciplinei noastre nelegiuirea din vremea cînd s-a năpustit asupra ei stihia neagră!

Ei bine, dacă libertatea de a gîndi şi de a vorbi este la noi în ţară o realitate şi nu un mit, publicaţi-mi vreuna din scrisorile acelea! (Nu am la mine còpii după ele şi nu Vă pot spune cît de mult regret. Numai la puţine scrisori către personaje oficiale sau particulare am avut prevederea de a păstra còpii.) Publicaţi-le dar, eu nu mă tem de nimic şi de nimeni, căci adevărul e cu mine . . . împreună cu tot documentarul viu al crimelor! Dar ştiu că nu le veţi publica, fiindcă — admiţînd prin absurd că chiar aţi vrea s-o faceţi — nu veţi putea; ba încă V-aţi trece şi cariera Dvs prin grave riscuri. Aşa de liberi suntem, Domnule Datcu!

Numai de s-ar păstra bine colecţia aceea de scrisori despre care îmi vorbiţi, de s-ar păstra intactă pentru un viitor mai îndepărtat, cînd această divinitate scumpă inimilor noastre care se cheamă Libertate, se va-ndura să coboare iar pe pămînt, pe meleagurile României.

În ce priveşte publicarea scrisorilor mai vechi primite de Gorovei, cred că aveţi în vedere faptul că Muşlea i-a publicat deja în *Anuarul*

Arhivei de Folclor o serie din ele. Deci ar fi de prisos republicarea lor. Aceasta ar avea rațiune numai în cazul cînd ați vrea să publicați un volum care să cuprindă absolut toată corespondența rămasă de la Gorovei, fără nici o excepție.

Referitor la studiul meu de folclor comparat, *Descolindatul în Orientul și sud-estul Europei*, despre care V-a vorbit d-l Bîrlea și pare-mi-se și d-l I. Diaconu, nu aș putea preciza cîte pagini tipografice va conține. Cred că în orice caz vreo 300. Pîn-acum am redactat definitiv și am dactilografiat deja cam 150 pagini tipografice; dar voi continua. Și eu aș dori să fie publicat cît mai curînd, fiindcă obiectiv judecînd, adică fără ocolișuri și fără fariseism — așa cum aș face dac-ar fi vorba de lucrarea altuia — sunt în el probleme cu totul necunoscute, care se pun pentru prima oară nu numai la noi, ci în general pe terenul etnografic. Ele n-au fost puse nici de streini. Deci e vorba de o noutate științifică, fără pic de hiperbolă în apreciere. De altfel, se va vedea de către cei ce vor ști să vadă, atunci cînd va fi publicat, dacă se va publica.

Închei, cu cele mai prietenești salutări:

P. Caraman

2

Iași, 15.IX.1968

Iubite Domnule Datcu,

Mă rog de iertare pentru atita întîrziere a răspunsului meu la scrisoarea Dvs așa de amabilă și așa de caldă. Dar îmi pusesem în gînd să nu Vă scriu decît după ce voi fi terminat de redactat definitiv Partea II a lucrării mele, care tratează despre riturile de descolindare. Îmi închipui că, odată pusă la punct această parte, voi putea aproxima mai just data probabilă a predării ms-ului meu la editură. Acum, după ce am terminat-o, îmi dau seama că mi-a cerut mai mult timp decît credeam. E adevărat că a fost mult de lucru și anume, o muncă ingrată, căci a trebuit să mă orientez după o schiță de ciornă cu totul incompletă — ms-ul ultimei redacții fiindu-mi pierdut o dată cu materialele folclorice corespunzătoare — și după fișele extrase din materiale, fișe care și ele mi s-au salvat numai parțial. Am avut totuși posibilități de documentare folclorică mai mult decît suficiente, deși un material de vreo zece ori mai bogat mi-a dispărut. Apoi, am trebuit să aștept și o comandă de cărți de la biblioteci

din ţările slave, de care aveam nevoie şi care mi-au sosit în cele din urmă, cu mare întîrziere, deşi nu chiar toate. Acum mai am de redactat Partea III şi Partea IV, care sunt mai puţin dezvoltate decît primele două, dar care îmi vor cere şi ele destulă trudă, căci, deşi pentru Partea III mai am cîte ceva în ciornele şi în fişele mele, Partea IV şi anume „Simbolica riturilor de descolindare", care e pur teoretică şi interpretativă — raportîndu-se la cele 3 părţi anterioare — trebuie lucrată integral din nou, pentru că nu mai posed absolut nimic din ea: o dată cu redacţia manuscrisă, mi-au dispărut şi toate fişele, pe care erau înregistrate izolat diferitele idei tratate acolo, pe bază de material comparativ adunat de mine de prin diverse biblioteci streine.

Aşa stînd lucrurile, mă văd încă în situaţia de a nu putea determina mai precis data cînd voi isprăvi totul de redactat. Sper însă să fiu în măsură s-o fac, îndată ce voi termina Partea III („Reflexul riturilor în formulele de descolindare, la români şi la alte popoare din Orientul şi sud-estul Europei"). Peste două zile, trebuie numaidecît să plec din Iaşi. Abia aştept să mă văd iar întors acasă, spre a continua lucrul. În relaţiile interumane, există unele obligaţii cu caracter inexorabil, de la care e cu neputinţă să ne abstragem. Homines sumus . . .

Între timp, am mai avut de asistat şi la spectacolul de bîlci al mascaradei militare moscovite. Pe moscali — aceste fiare de pradă ale stepelor eurasiatice — i-am socotit întotdeauna capabili de orice infamie, mai ales cînd e vorba de nesăţioasa lor rapacitate de teritorii streine; dar nu i-am crezut totuşi aşa de proşti, încît să faci ceea ce au făcut. Din fericire însă pentru atîtea popoare — pentru români în primul rînd — iată că, orbiţi de instinctele lor atavice, nu s-au dat în lături de a comite suprema neghiobie imaginabilă, ajungînd de rîsul lumii întregi. Fireşte, m-am bucurat enorm de aceasta, căci monstrul şi-a demascat instinctele, iar orgoliul lui nemăsurat a-nceput să se dezumfle. Monstrului i-a fost teamă de democraţia autentică, ce şi-a făcut drum în mica dar arhicurajoasa Cehoslovacie. Monstrul nu poate decît cu cenzură, adică cu knut şi nogaică. La fel ca şi mai ieri în vremea ţarilor, cu singura deosebire că ţarii agitau knutul pe o scară ceva mai limitată. Moscalii de azi — erijîndu-se în dascăli monopolişti ai socialismului marxist — agită în numele lui Lenin knutul lor pe spaţii cu mult mai întinse, năzuind să-l aplice pe spinările încovoiate ale tuturor popoarelor lumii . . . Am aplaudat frenetic pe cehi şi pe slovaci, căci dacă monstrul a primit palme din toate părţile globului, pe cele mai usturătoare le-a primit chiar de la cehoslovaci, după ocupaţie.

În scrisoarea Dvs îmi faceţi şi o propunere din partea d-lui G. Antofi, pentru aşa-numita „fonoteca de aur" a Radio-ului român. Desigur, nu duc lipsă de subiecte din cele mai variate, în domeniul folclorului ca şi în alte cîteva domenii — aş putea chiar spune cu expresia franceză:

„je n'ai que l'embarras du choix". În principiu, accept — evident! Cum m-aş putea opune la o asemenea invitaţie? Nu cred însă că aceasta e aşa de presant, măcar că, după cuvîntul biblic, „viaţa omului, floarea cîmpului, ca iarba zilele lui..." Glasul prudenţei deci s-ar cuveni ascultat. Dar nu ştiu cum, din propunerea cu fonoteca, mi se pare că adie o deprimantă mireazmă de tămîie... Socot totuşi că se mai poate amîna chestia. Ascendenţii mei au trăit, în mod normal, cam în preajma unui secol. (Chiar acum un an, a străbătut negrele unde ale Stixului un frate al bunicii mele, în vîrstă de peste 95 de ani. Şi nu era termenul lui de chemare. Dar aflase că feciorul lui — un distins profesor de la Universitatea din Bucureşti, absolvent strălucit al Sorbonii — a murit în închisoare, unde-l aruncase democraţii epocii, fiindcă fusese redactorul revistei *Libertatea*! Şi a avut săracul un şoc, care i-a curmat brusc firul zilelor.) E adevărat, eu nu mai cred că ţin pas cu înaintaşii mei. Oarba stihie a democraţiei rău înţelese, a pseudo-democraţiei, mi-a răpit o serie de ani din numărul ursit de destin. Totuşi, sper că orizontul vieţii încă nu mi se-închide chiar aşa de curînd. În orice caz — revenind la fonotecă — aş vrea să ştiu cam ce dimensiuni cronometrice s-ar cuveni să aibă textul, care va să fie înregistrat. Fireşte, îi mulţumesc din inimă d-lui Antofi că s-a gîndit la mine. Îi rămîn foarte îndatorat pentru gestul însuşi. S-ar putea să aranjăm ceva atunci cînd voi veni la Bucureşti ca să depun ms-ul meu la Editura Dvs.

Referitor la articolul *Magia populară ca sursă de inspiraţie pentru poezia cultă*, aş fi vrut să Vă rog a mi se trimite mie să fac corecturile, măcar ultima corectură, căci altfel îmi e tare teamă de surprize neplăcute, dacă mi le fac alţii. (O spun din experienţă!) Pe de altă parte, Vă rog să daţi dispoziţii la tipografie să mi se facă 100 de extrase.

Exprimîndu-vă toată gratitudinea mea pentru grija atît de atentă şi pentru interesul ce arătaţi în legătură cu eventualele mele publicaţii, Vă trimit cele mai prieteneşti salutări. Totodată, Vă rog să transmiteţi din parte-mi distinsei Dvs domniţe respectuoase omagii. Soţia mea o salută şi ea cordial şi vă păstrează la amîndoi o frumoasă amintire.

P. Caraman

P.S.

Vă rog să transmiteţi salutările şi prietenia mea D-lui Şerb. Deşi l-am cunoscut aşa de puţin „de visu", mi-a inspirat o deosebită simpatie şi mi-a lăsat impresia unui român de ispravă. Fără-ndoială, am fost influenţat şi de chipul neobişnuit de călduros în care mi l-a recomandat anterior d. Ion Diaconu.

3

Iași, 21 Oct. 1968

Iubite Domnule Datcu,

Am primit în dimineața aceasta scrisoarea Dvs cu *contractul.* De data asta nu mai vreau să întîrziu și iată că Vi-l trimit înapoi tot cu poșta de azi, semnat în tustrele exemplarele. Dacă ar fi posibil să primesc remunerația cuvenită în cursul lunii noiembrie, aș fi tare bucuros, fiindcă am de acoperit unele nevoi presante. Dacă nu se poate, nu-i nimic; mă resemnez . . . fără termen. (Eu am frecventat atît de mult la școala resemnării, încît pentru mine chestia nu-i deloc o problemă gravă; deci nu Vă faceți nici o grijă din aceasta.)

Pîn-acum, nu am primit corecturi la articolul predat. Înseamnă că încă n-a început culegerea volumului „Opinii despre folcl. rom.". V-am specificat în scrisoarea din urmă că doresc să fac eu corecturile. În ce privește lucrarea la care m-am angajat, înaintează mereu. Acum redactez Partea III. Sunt puțin cam necăjit că am comandat o serie de cărți de la niște biblioteci streine (prin intermediul Bibliotecii univ. din Iași) și vin grozav de greu, atunci cînd vin — vreau să spun: dacă vin! Iar de la biblioteci grecești — de la Atena și Salonic — am primit răspunsul tranșant, lipsit de cea mai elementară jenă, că ei nu împrumută cărți peste hotare, nesimțindu-se obligați la aceasta, fiindcă nu au semnat convenția internațională pentru împrumuturile reciproce cu caracter științific între biblioteci! Am rămas profund dezamăgit! Chiar de la greci nu m-așteptam la una ca asta. Dar, în ciuda acestor regretabile și barbare anomalii, voi căuta să mă țin de cuvînt și să predau Editurii p. Lit. ms-ul meu pînă la 31.XII.1968. Dii audiant! Numai că mă rog de zei să-mi cruțe sănătatea — e singurul bun de care am nevoie cu adevărat, pe toate celelalte le privesc cu indiferență sau cel mult concesiv! Și am motive serioase de a mă teme, fiindcă în Iași bîntuie o gripă uricioasă cu tot felul de complicații, iar eu sunt din nefericire f. receptiv la microbii acestei molime.

Închei cu cele mai prietenești salutări și cu mulțumiri din inimă pentru grija ce o purtați formalităților, care mă privesc în legătură cu editura.

P. Caraman

P.S.

Mi s-a părut curioas că, în numele Editurii, semnează contractul d.I. Bănuță; trebuie să deduc de aici că nu mai e director al Editurii p. Lit. d. Șora??

4

Iaşi, 12.XII.1968

Iubite Domnule Datcu,

Iertare, pentru atît de întîrziatul meu răspuns!

De data asta, vinovaţi sunt zeii şi prea puţin eu. În scrisoarea precedentă, îmi exprimam teama că nu cumva să mă contagieze şi pe mine molima care bîntuie încă pe aici şi pe care medicina, în ignoranţa sa, s-a limitat de a o boteza gripă, fără nici o participare eficace la combaterea ei. Şi teama mea era întemeiată — nici nu bănuiam cît era — căci în zilele următoare am căzut bolnav de-a binelea. Desigur, chiar în momentul cînd Vă scriam, nu mă simţeam în apele mele; dar crezusem că era o indispoziţie trecătoare. De atunci şi pînă după primirea scrisorii Dvs ultime, urmată de mandatul cu banii, am avut mult de suferit. Din dorinţa arzătoare de a mă face sănătos cît mai curînd, am îngurgitat o mulţime de droguri inutile (vai, cîte otrăvuri de-acestea cu titlul prezumţios de medicamente există, amăgindu-ne suferinţa şi cu cîtă naivă credulitate le înghiţim în speranţa că ne vom tămădui de-o anumită boală, pentru ca ele să declanşeze alte boale!) Pot spune că m-a topit infama de gripă. Mă simt tare slăbit. Cel mai mult m-a necăjit însă faptul că am fost împiedicat de la lucru. Acum sunt în convalescenţă şi m-am apucat iar de scris. (Nu-i vorbă, nici în timpul bolii n-am uitat de datoria mea, dar nu am putut lucra serios.)

Zilele trecute, am avut bucuria nespusă de a primi o serie de cărţi (vreo 10 volume) comandate cu luni de zile în urmă — şi solicitate cu repetate adrese — de la diferite biblioteci din streinătate. Sunt cărţi pe care nu mai speram să le primesc. Mi-au sosit în serie, în curs de o săptămînă. Nu-mi venea să cred. Cică să nu crezi în Providenţă . . . Acum am tot ce-mi trebuie pentru studiul destinat Editurii Dvs. Însă îmi dau seama că nu mai pot prezenta ms-ul meu la termenul prestabilit. Am nevoie de încă 2 sau cel mult 3 luni pentru a-l duce la bun sfîrşit. Cred că va fi nevoie să-i scriu şi D-lui Şora, pentru a-l ruga să încuviinţeze această amînare, pe care eu nu aş fi dorit-o.

Pe de altă parte, n-aş vrea să provoc vreo perturbare în programul Dvs editorial. Astfel, dacă e absolut necesar ca chiar o dată cu începutul anului 1969 să intre în lucru cartea mea la tipografie, aş găsi soluţia următoare: să vin la Bucureşti la finele lunii curente cu lucrarea mea atît cît am terminat-o de redactat definitiv (adică mai bine de 300 pagini tipografice) şi s-o dau la cules; iar în curs de 2—3 luni să Vă pun la dispoziţie şi restul. Dar la această soluţie aş aviza numai „in extremis", spre a nu prejudicia în vreun chip planul de lucru al Editurii. Căci mă tem

ca un asemenea procedeu să nu-mi creeze mie unele încurcături în legătură cu alcătuirea indexurilor—bibliografic și de materii.

Mă-ntrebați dacă-mi sunt cunoscute volumele nou apărute din Bibliografia generală a etnografiei române. Am aflat din reviste, dar cînd m-am dus deunăzi prin librării să mi le procur, nu le-am găsit nicăieri. Mi s-a spus că s-au trimis foarte puține exemplare la Iași. De ce??

Mă bucur de apariția ediției critice a lui Bîrlea făcută de Dvs. Am întrebat de ea; încă n-a sosit la Iași. Mă bucur de două ori! Bîrlea e în adevăr un foarte merituos folclorist. Reeditarea colecției lui, deosebit de prețioase, este mai mult decît un simplu act cultural; este o faptă bună în sensul autocunoașterii etnice.

Iar acum, să mă-ntorc în special către Dvs, Omul:

— Cum să Vă mulțumesc pentru rara amabilitate de a-mi fi trimis banii aceștia (în ciuda dificultăților pe care le-ați întîmpinat), cum?? Eram încă bolnav cînd i-am primit și această plăcută surpriză m-a înviorat. În mai puțin de o săptămînă, banii trimiși de Dvs s-au metamorfozat într-un palton cald de iarnă! De acum încolo, nu-mi mai pasă de capriciile gerului și ale Crivățului. Sunt ani de zile de cînd visam — ca eroul lui Brătescu-Voinești (din *Blana lui Isaia*) — să-mi cumpăr și eu un palton mai decent, dar nu știu cum se făcea că an după an trecea și nici că reușeam să adun grămadă suma necesară pentru a mi-l procura. Acum, am cu ce veni la București; poate chiar îi voi epata pe eleganții bucureșteni! Acum, îmi voi permite de asemenea să-l trădez pe vechiul meu amic, trecîndu-l la garderoba cu antichități, deși m-a slujit cu credință, apărîndu-mi de frig ființa mea fizică timp de cîteva decenii... Dar la ce mi-aș mai face eu scrupule față de lucruri, cînd ingratitudinea e lege astăzi și în raporturile de la om la om?

În ce privește zelul incorigibil al simpaticului Dvs coleg Dl Antofi, de a mă trece cu orice preț la „nemoarte" — ceea ce eu, sincer Vă spun, n-o rîvnesc deloc — am a Vă comunica totuși că voi capitula în fața stăruinții sale, impresionat de amabilitatea lui și de bunele sale intenții. Aș vrea însă să știu din ce anume domeniu să fie comunicarea mea orală? (Căci eu m-am lăsat ispitit de preocupări variate — din nefericire!) Din slavistică? din folclor? din antroponimie?? Și totodată aș dori să-mi comunice Dl Antofi ce dimensiuni maxime poate avea debitul meu oral? Vreau să spun, în ordine cronometrică, cît se cuvine să dureze?? După ce voi cunoaște aceasta, vom aranja în vreun chip întîlnirea, pentru a pune-n aplicare execuția tehnică. Eu nu-s grăbit deloc — căci, precum Vă spuneam altă dată — sper să mai întîrziu pe scoarța ospitalieră a maicii TERRA și să continuu a-i mai face umbră în zilele cu soare — dar văd că D-sa e foarte grăbit, nu mă dumeresc de ce! Deci, vreau să-i îndeplinesc amabila sa dorință, ca nu cumva să mă creadă mai ursuz decît sunt!

Închei, asigurîndu-Vă că de aci încolo mă voi apuca iar de redactat „maximo impetu" la lucrarea ea, ca să mă pot ține de cuvîntul al doilea, pe care-l vreau ultim și definitiv. Al Dvs cu cele mai calde, mai prietenești salutări:

P. Caraman

P.S.

Vă rog, Domnule Datcu, să nu suflați nici un cuvînt nepoțelei mele — D-nei Erica Constantinescu — despre cele ce V-am spus referitor la „gripa" mea. Discreție absolută. Nu doresc deloc ca ea (și ai săi) să știe că au un unchi așa de șubred! Preveniți-l, rugu-Vă, și pe Dl Șerb, căci D-sale va trebui să-i spuneți.

5

Iași, Fd. Codrescu 1
6 mai 1969

Iubite Domnule Datcu,

Așteptam cu teamă scrisoarea Dvs, ca un școlar care nu și-a scris încă temele, măcar că e deja timpul să meargă la școală. Și iată că scrisoarea de a cărei întîrziere mă bucuram — scrisoarea care-mi amintește termenul fatal al scadenței — a sosit. Sunt vinovat. Sunt un mare vinovat! Și accept — cu sentimentul că se-mplinește ceva foarte echitabil — orice sancțiune, în conformitate cu prescripțiile regulamentelor Dvs. Fără ripostă și fără comentar. *Nu am terminat lucrarea*; acesta-i adevărul. Am redactat definitiv aproximativ 400 de pagini tipar. Mi-am dat seama de mult cîtă dreptate aveați cînd insistați să evaluez la 400 pagini dimensiunile lucrării mele — în oferta scrisă pe care am făcut-o, la îndemnul Dvs, astă vară — în timp ce eu propuneam 350 pg. maximum! Iată de ce, în ultimul timp, nu am făcut decît să revizuiesc o serie de capitole, pentru a scoate unele citate, pentru a elimina pasaje și chiar întregi paragrafe din texul redactat, ca să scad numărul paginilor, avînd mereu înaintea ochilor cifra de 400. Am auzit că, la editurile noastre — independent de valoarea conținutului unei cărți — chestia quantumului de pagini e o chestie de Stat! Și, Doamne ferește, nu aș vrea nicidecum să Vă mai creez și dificultăți de așa natură. Totuși, oricît de necruțător am ajustat eu lucrarea mea, *va fi cu neputință să iasă un total mai mic de 500 de pagini.* Acum redactez Partea IV („Substratul mistic al desco-

lindatului"), care va avea peste 100 pg. tipar, ceea ce îmi cere cîteva luni de lucru. A mers mai greu de cum am crezut inițial. Din multe cauze. Dar lăsînd la o parte chestia sănătății mele, care, anul acesta, m-a pus greu la-ncercare, nu trebuie să uitați că eu reconstituiesc lucrarea de față din epavele unui nemilos naufragiu. Că singura orientare concretă — în afară de ceea ce am eu în minte — mi-a fost prima schiță de ciornă. Nici măcar ciorna cea completă, după care fusese scrisă lucrarea pierdută! Cît despre materiale, nu am dispus decît de circa 1/20 din ceea ce posedam. Și trebuie să mă socotesc încă un om norocos că providența mi le-a salvat în chip cu totul întîmplător și neașteptat, și pe acestea! Așa stînd lucrurile, veți înțelege mai bine „causa mater", care a făcut — alături de altele mai mărunte — ca redactarea să meargă anevoie. Cărțile, pe care am continuat a le primi din streinătate, pînă-n momentul de față, mi-au făcut un mare serviciu. Toate sunt din repertoriul bibliografic utilizat deja cîndva. Dar ce folos! Apoi, mai întîmpin și dificultăți ca acestea că Biblioteca Acad. Rom., unde sunt o serie de publicații necesare mie — și eu știu bine că ele există acolo — nu binevoiește niciodată a trimite cărți atunci cînd ignobila urbe provincială a Iașilor i le solicită (evident, pe cale strict oficială, în baza împrumutului între biblioteci)! Iată așadar tot felul de impedimente barbare, cu care trebuie să lupți mereu ca să le-nlături sau pe care ești constrîns să le-nduri cu resemnarea omului confruntat cu imposibilul. Aproape fiecare carte care mi-a trebuit — și mi-au trebuit multe — a fost nevoie s-o vînez cu mare trudă și cu teama că nu voi reuși s-o dobîndesc. Acestea sunt condițiile mele de lucru . . . „optime" ar zice o anumită propagandă. În consecință, socotesc c-ar fi imprudent din parte-mi să Vă promit că voi prezinta Editurii ms-ul meu (dactilografiat), definitiv redactat, mai devreme de finele anului curent, 1969. La dreptul vorbind, aceasta nu înseamnă că nu aș putea să-l dau și mai înainte. Ba, aș fi putut să Vi-l aduc acum cît de curînd. Adevărul e însă că nu vreau să-l dau mai devreme! Pentru un motiv f. simplu: eu nu am dreptul să spun că voi mai apuca o viitoare ediție a cărții acesteia. De aceea, sunt dator să-mi dau toată osteneala de a o realiza de pe acum într-o formă cît mai atent pusă la punct. Doresc, pe cît posibil, să fac definitiv lumină într-o chestiune complet ignorată pîn-acum la noi, ca și aiurea. Și mai doresc încă — în ciuda împrejurărilor extrem de adverse, care mi s-au împotrivit — ca lucrarea mea să poată fi, petru disciplina etnografică românească, deschizătoare de orizont pe terenul investigației comparatiste. Să fie, în același timp, o orientare utilă și stimulatoare pentru tinerii noștri folcloriști, cari vor veni după mine să lucreze în acest domeniu. Dacă însă întîrzierea prezintării ms-ului meu Vă provoacă niscaiva grave încurcături, atunci faceți cum credeți că e mai bine pentru Dvs, adică pentru instituție și bunul ei mers. Nu Vă gîndiți absolut deloc la mine.

Vă rog chiar! Eu înțeleg să trag toate consecințele neprevederii mele, altfel spus: a vinovăției mele față de Editură. Căci, firește, prefer să nu public deloc, decît să dau ceva într-o formă care nu m-ar satisface. De altfel, și acum cînd lucrez animat de dorința de a tipări această lucrare, n-o fac din veleități personale, ci din convingerea că sunt dator s-o tipăresc. E ceea ce m-a și determinat să m-apuc de lucru — un lucru f. ingrat și lipsit de farmec — de a reface din cioburi ceva care era cu mult mai bine făcut... Desigur, pentru mulți, e greu de înțeles aceasta. Dar pe mine vremurile m-au făcut un om total lipsit de ambiții personale. Aproape incredibil. Totuși, acesta e adevărul. Dar să trec la ceva mai inveselitor. Am avut surpriza neobișnuit de plăcută să cunosc, îndată după apariție, colecția de folclor maramureșean a lui Ion Bîrlea, editată de Dvs. E un model de editare a materialelor folclorice, sub toate aspectele. Inclusiv cel al tehnicii tipografice. Plăcerea mea a atins o culme — pe care, Vă mărturisesc, n-aș fi bănuit-o — citind introducerea, cu care ați precedat colecția. E un adevărat studiu, care Vă recomandă ca pe un autentic folclorist, versat în problemele folclorului românesc în general și ale celui maramureșean în special. Apoi, ideea de a urmări pe același teren folcloric teme și produse culese acum o jumătate de veac a fost deosebit de ingenioasă și de profitabilă pentru fenomenul circulației creațiilor orale ale poporului, ca și pentru geneza variantelor. Vă felicit, Domnule Datcu, din toată inima. Și pentru ediția splendidă pe care ați realizat-o și pentru studiul Dvs! Pe de altă parte însă, nu apreciez deloc faptul că pe pagina copertă se lăfăiește cu aroganță numele Mihai Pop — „tamquam peduculus in fronte“ — nomen impudens, scris cu litere de aceleași dimensiuni ca și ale Dvs, care ați lucrat serios acolo. Cît despre acel „Cuvînt înainte“ al său, care nu spune absolut nimic nou — față de ceea ce ați spus Dvs în introducere — ce să mai zic? O repetiție cu totul inutilă și fără noimă. Sunt pur și simplu uimit de totala lipsă de pudoare a acestui impostor al folclorului românesc și neîntrecut carierist în pletora de parveniți intelectuali ai epocii. Îmi imaginez cît de fericit trebuie să se simtă el în postura — vai, cît de falsă — de patron al folclorului și de protector al folcloriștilor patriei, pe cari îi ia cu părintească generozitate sub aripa sa, îndrumîndu-i pe spinoasele căi ale disciplinei . . . Îmi pare rău că nu m-am putut opri de-a releva acest punct negru de pe frontispiciul ediției Dvs. Prea m-a frapat, ca să-l tac! Totuși, dacă ne raportăm la o perioadă anterioară, deși nu cu mult, cînd cel ce lucra o carte — sau, uneori, chiar mai mulți lucrători „negri“ — nu-și vedeau deloc numele pe copertă, pe care figura exclusiv cel al „patronului“, trebuie să recunoaștem că tot e un progres în direcția normalului . . . Și încă sensibil.

Dar, din fericire, o altă surpriză — de ordin pozitiv — care m-a încîntat cu adevărat, răsfoind volumele colecției editate de Dvs, a fost

aceea de a afla aici două portrete ale unui om, care mi-a fost drag fără asemănare și cu care am avut o întinsă corespondență: G. T. Kirileanu. Firește, îmi erau cunoscute relațiile sale cu I. Bîrlea și știam — nu de la el însă, fiindcă el pentru nimic în lume n-ar fi vorbit vreodată cuiva despre binefacerile sale — și despre ajutorul foarte eficace pe cari i l-a dat pentru prima ediție a colecției. Totuși, nu m-așteptam să-l aflu aici. Ce idee minunată că l-ați inclus acestei ediții pe cel ce se ostenise pentru cea dintăi fără a fi apărut într-însa! Acest fecior de clăcaș de la Holda, din ținutul Neamțului, e unul dintre cărturarii moldoveni cei mai reprezintativi. De o rară distincție sufletească, el ilustra cîteva din marile virtuți ale neamului nostru: în primul rînd dragostea de Țară și de tot ce-i românesc, pînă la jertfa de sine; apoi, o dărnicie nespus de largă și caldă, mai presus de cea a lui Mecena, tocmai fiindcă mijloacele lui materiale erau foarte limitate; în fine, ceea ce-i ședea atît de frumos, o modestie cum nu mi-a fost dat să văd vreodată, în așa grad, la nici un alt om, pe tot parcursul lungii mele vieți. De aceea, în sufletul meu, nu-i voi putea ierta niciodată pe cei ce l-au terorizat — în numele democrației — pe blîndul Kirileanu, personificarea însăși a bunătății umane, întunecîndu-i cu grele suferințe ultimii ani ai vieții și grăbindu-i sfîrșitul.

În ce privește „introducerea" Dvs, ați relevat acolo, cu un deosebit simț estetic, locul important pe care-l ocupă blestemul în lirica populară a Maramureșului, în special în cea erotică. Voi avea plăcerea să Vă citez — referindu-mă la acele pasaje — în lucrarea mea, în Partea IV, pe care-o redactez acum, la capitolul „Formula descolindătoare axată pe blesteme", unde mă ocup de geneza acesteia. Raportată la origine și scrutată „à nu", ea nu e doar, în ultimă analiză, altceva decît blestem, adaptat la o nouă funcție. E de altfel ceea ce s-a mai întîmplat cu blestemul și în o serie de alte împrejurări, atît pe terenul folclorului, cît și-n afară de el.

Cît despre vestea, pe care mi-o spuneți în legătură cu Academia, este în adevăr o noutate . . . sui generis. Dar dacă Gherase Dendrino spune așa de frumos „Lăsați-mă să cînt!", eu, parafrazîndu-l, voi spune — deși poate mai puțin frumos ca el: „Lăsați-mă să rîd!" Cei ce-au comis imprudența să mă propună își vor afla singuri pedeapsa în rezultatul pe care îl vor avea, căci între „academicienii" de azi am mulți neprieteni ce-au fost indispuși de mine în diferite chipuri și împrejurări. Pe de altă parte, eu însumi — dacă-ar fi să votez — mi-aș da vot protivnic . . . Et pour cause! Eu sunt un om care mi-am ratat total viața, vreau să spun, nu am realizat — în îndelungatul șir de ani pe care i-am străbătut — nici măcar un minimum din ceea ce aș fi dorit și ceea ce cred c-aș fi putut realiza. Cum aș putea oare eu, „en homme objectif, qui se respecte", să-mi dau mie votul?? Și dacă eu însumi n-aș face-o, cum ar putea face alții o așa de nesăbuită eroare de a mi-l acorda? Dar mai este încă ceva

și acesta-i desigur esențialul: credeți oare Dvs, cu tot dinadinsul, că a fi membru al Academiei — nu corespondent, ci chiar plin — este în adevăr o distincție??? Aceasta ar însemna însă să nu cunoaștem deloc realitatea. Vai, îmi vin în minte atîtea nume de inși submediocri, cari sunt acolo prin miracolul favoritismului vremii și în mijlocul cărora nu ar fi nici o cinste să te afli . . . Am impresia că înaltul for științific al țării, bietul de el, a devenit un bîlci levantin, care are toate păcatele acestuia, mai puțin indiscutabila lui calitate: pitorescul! Așadar, bucurați-vă mai cu economie și fiți încredințat că pe mine nu mă-ncîntă absolut deloc această noutate.

Vestea suplantării d-lui I. Bănuță de la cîrma Editurii p. Literatură mă indignează și pe mine. Meschină mahinație! Eu nu l-am cunoscut îndeaproape ca Dvs, ca să știu calitățile omului; dar îl prețuiesc mult ca pe unul din cei mai talentați scriitori ai vremii noastre. Plin de umor și de-o originalitate inegalabilă, expresia lui poetică curge năvalnic și-i grea de sugestii. Se vede bine că are ceva de spus și totdeauna ceva nou. De aceea e mare păcat că nu va mai fi în fruntea acestei importante Edituri a țării. Un om valoros ca dînsul are afinități cu tot ce e valoare și-i repugnă negația valorii. El deci nu putea admite și selecta decît scrieri valabile pentru editare. De autorul mahinației nu mă mir. Jeb. m-a dezamăgit prin lipsa de caracter și de demnitate, în alte manifestări, ale lui, chiar ca poet. Nu voi merge pîn-acolo încît să-i neg talentul, dar e o glorie calpă, umflată artificial. E și el unul din cei ajunși pe căi înguste și cu ocolișuri. E drept că cei ce-l cădelnițează, în zelul lor, vor să-l prezinte ca pe-un alter Eminescu; iar el este cel dintăi care-o crede! Însă pămîntul e departe de cer. Și oricîtă țărînă și lut ai arunca în sus, spre firmament, e în zadar! Nu se prinde — cade-înapoi! Totuși, Dl Bănuță n-a pierdut nimic. Ba chiar, în unele privințe, a cîștigat . . .

Dar e vremea și prea e, să pun punct final divagațiilor mele.

Al Dvs, cu cele mai prietenești salutări:

P. Caraman

6

Iași, 12.V.1969

Stimate Domnule Datcu,

Sper c-ați primit răspunsul meu la scrisoarea Dvs, în privința prezintării ms-ului lucrării mele, a cărei dată am amînat-o iar, „contre mon gré“ . . . Însă acum, pentru ultima oară! Iată remit aici corecturile tipografice ale articolului. Mi-ați acordat 2 zile și eu nu l-am reținut decît

una singură. Ieri abia l-am primit și azi Vi-l expediez. În legătură cu aceasta, am a Vă adresa o mare rugăminte: schimbați culegătorul ms-ului meu cu unul care cunoaște literele alfabetului grecesc, căci cel ce-a făcut prima culegere nu are habar de ele. În zadar mi-am dat eu toată osteneala, în ms., de a le caligrafia cît mai clar. Dacă-l lăsați pe acesta să continue și să se-nvețe la ms-ul meu, nici după 10 corecturi nu voi reuși să dau „bun de imprimat", căci la fiecare corectură el va comite alte greșeli boacăne! El confundă jalnic literele mele cu altele. Ce să mai vorbesc despre spirite și accente? — catastrofă! Cu dînsul, „nil sperare!" Așadar, scăpați-mă de acest ignorant barbar, Vă rog! Poate va fi fiind utilizabil la altceva mai potrivit pentru competența lui tehnico-tipografică . . . Altfel, ieșim la faliment sigur! Apoi, aș vrea să Vă atrag atenția asupra unui alt fapt, care privește conducerea Editurii în chipul cel mai direct. Și anume — am remarcat că titlul general al colecției antologice referitoare la disciplina folclorului românesc este Esthesis carpato-dunărean (sic). În ce privește semnificația, nu e deloc rău ca titlu, dar mie care cunosc l. greacă — și nu mă îndoiesc că și altora ca mine — îmi sună foarte urît acest titlu, așa cum e redactat el. Și iată pentru care motive:

1. Grafia românească a termenului vgr. Esthesis este eronată. Trebuie scris numaidecît *Aisthesis*. Dar îmi veți spune, poate: în românește noi scriem totuși — și încă de foarte timpuriu din cursul sec. XIX — „estetic", „estetică", „estetician" . . . Dar să nu uităm că aceste cuvinte — deși din aceeași familie — țin de o terminologie care deja își are tradiția ei respectabilă și care a creat uz lingvistic. De aceea nu le scriem cu diftongul *ai* și tot de aceea nu le scriem nici măcar cu *th*, sunetul atît de specific limbii grecești din toate epocile. Dar cu *Aisthesis* nu mai e același lucru! Cu atît mai mult, cu cît el nici nu are — în l. greacă însăși — exact același sens cu terminologia lui „estetic" . . ., ci unul incomparabil mai cuprinzător, în care sensul de *frumos* de abia încă se întrezărește în germen. Acesta, evident, și convenea titlului antologiei editată de Dvs, titlu pe care eu de altfel îl apreiez ca bine ales.

2. Pe de altă parte, grafia „Esthesis" se pretează și la echivoc! În adevăr, termenul în chestiune, redactat astfel, poate fi confundat cu apelativul ἔσθησις, care înseamnă *îmbrăcare* și chiar *îmbrăcăminte*, *haină*, *veștmînt* (<vb. ἐσθέω = a îmbrăca). Numai pe acesta avem dreptul să-l transcriem Esthesis, în grafia noastră latină, dar nu și pe celălalt.

3. Și mai este încă o chestiune, nu fără importanță: cea a genului. Apelativul vgr. Αἴσθησις este feminin. Cum putem spune, în cazul acesta „Esthetsis carpato-dunărean"???!

Desigur, limba românească e foarte tolerantă săraca . . . Dar totuși nu cred că poate răbda toate violentările imaginabile. Probabil, veți riposta:! Dar cum spunem și scriem: katharsisul, care e tot feminin,

καθαρσις? — Da, spun acei care spun; dar aceasta e o cumplită barbarie, care zgîrie grozav urechea omului cult — evident mă gîndesc la omul cult autentic. Eu nu-mi pot permite să spun katharsisul, decît doar cel mult pe plan satiric, întrucît e de un grotesc caragialian . . . Și ar trebui să încetăm odată cu toate katharsisurile, care nu-s decît simptome ale agramatiei.

Așadar, referindu-mă la genul termenului respectiv, care e țipător de feminin, s-ar cere acordat genului din limba de origine. Deci: *Aisthesis carpato-dunăreană.*

Vă rog, Domnule Datcu, să comunicați aceste observații ale mele factorilor răspunzători de la direcția Editurii pentru Literatură.

Al Dvs cu cele mai prietenești salutări,
P. Caraman

7

Iași, 24.V.1969

Iubite Domnule Datcu,

Este profund regretabil că — precum îmi comunicați în scrisoarea primită chiar în dimineața de azi — nu se poate ține seamă de prevenirea mea în legătură cu eroarea pe care V-am semnalat-o. Este cu atît mai regretabil cu cît eu, prin intermediul Dvs, am atras atenția Editurii în timp util! Căci am făcut-o totuși înainte de ceasul al XII-lea... (Cartea încă nu s-a terminat de tipărit și mai are cîteva luni pînă să iasă de la tipografie.) Aș fi făcut-o mai devreme, dacă mi-ar fi fost cunoscut titlul volumului. Considerentele Dvs — și anume pe de o parte supărarea eventuală a d-lui V. Streinu, iar pe de alta, faptul că deja e lucrată coperta cărții cu titlul eronat (carte care a și fost anunțată sub acest titlul și achiziționată de „difuzare") — nu mi se pare nicidecum valabile. O eroare ca aceasta trebuie înlăturată cu orice preț, indiferent cine a făcut-o. Aici nu mai e vorba de X sau Y — deci nici de cine e cauza, nici de cine a observat-o. Ci aici e vorba de obrazul Țării. Nu este admisibil să iasă din Editură o carte ce se vrea serioasă — ba încă reprezentativă pentru poporul român — sub un titlu care recomandă lumii pompos și mai strigător ca trîmbița, agramatia națională! Nici un argument nu rezistă în fața acestei sumbre perspective: nici cheltuielile editurii, nici operațiile serviciului „difuzării", nici supărarea cuiva, oricine ar fi el. Numai așa se pune problema și nu altfel. De altfel pe d. V. Streinu —

pe care l-am cunoscut personal cîndva — îl apreciez și eu ca pe un scriitor de talent, ba mai mult ca pe un om prea inteligent ca să-mi imaginez că s-ar supăra de adevăr. Dac-ar face-o, aș fi f. dezamăgit, căci m-aș vedea nevoit să-mi revizuiesc serios bunele opinii, pe care le am despre Dsa. În ceea ce Vă privește pe Dvs personal, Domnule Datcu, Dvs nu aveți de riscat absolut nimic: în adevăr, nu aveți decît să arătați lui Streinu și superiorilor Dvs remarca mea (iar dacă e nevoie s-o completez, mai pot aduce și alte argumente în sprijinul corectării titlului.) Deci, plasați — sau deplasați — răspunderea întreagă asupra mea. Prudența Dvs mi se pare excesivă — merge cu mult prea departe — și mie îmi este cu neputință nu numai s-o aprob, dar chiar s-o înțeleg. Nu trebuie să facem mereu lucrurile ca și cum la români totul ar fi posibil. Nu avem dreptul! Eu sunt arhisătul de această dezolantă realitate. Există lucruri care nu trebuie să mai fie posibile. Sub nici un motiv! Să fie deci posibil — în sfîrșit — numai ceea ce-i bine și frumos, precum și ceea ce-i adevărat, sau măcar năzuința sinceră și demnă în direcția aceasta . . .

Al Dvs cu prietenești salutări:
P. Caraman

P.S.

În *Scînteia*, an. XXXVII, nr. 7738, pag. 5, se lăfăiește pe 5 coloane, ocupînd mai bine de jumătate din uriașa suprafață a gazetei, un artico[1] cu titlul ultra-prezumțios: Valențele sociale ale lui *homo ingenius*, sub semnătura unui oarecare Paul Diaconescu, necunoscut mie, dar care pare probabil să fie un „gros bonnet“ cu f. bune păreri despre sine și mai ales despre cultura lui . . . Titlul cu *homo ingenius* e tipărit cu majuscule de-o șchioapă, ca să poată fi bine văzut de oricine de la distanță . . . și să-nțeleagă dintr-o dată ce mare învățat e autorul articolului. Iar în interiorul textului, apare de asemenea scris cu caractere grase, ca nu cumva să scape cititorilor. Ba, generos, îi dă și traducerea: „omul gînditor“! Din nefericire însă . . . în limba latină nu există un epitet „ingenius“! Nu există decît apelativul neutru ingenium (= spirit, talent, geniu). Dar ce-are a face?! Tov. Paul Diaconescu, în zelul său ardent de a-și instrui compatrioții — desigur primind pentru aceasta o copioasă remunerație — nu se-ntreabă dacă există. El are neapărat nevoie de epitetul „ingenius“ ca să-l juxtapuie lui „homo faber“ . . . și l-a găsit. De unde l-a găsit?? Nu interesează pe nimeni. Asta-i treaba ingeniozității d-sale! Și, la urma urmei, ce-i dacă limba latină n-a cunoscut niciodată un asemenea adjectiv??? Cît despre redacția „Scînteii“, cine să-l întrebe de acolo pe eruditul tov. Diaconescu de unde l-a scos pe „ingenius“?? Între timp însă, poporul român, încrezător în binefăcătorii lui culturali, se instruiește cu „homo ingenius“ și cu alte perle de aceeași calitate . . .

În concluzie, Domnule Datcu, *mutatis mutandis*, ajungem la Esthesis. Eu cred totuşi că nici la „Scînteia" nu e permis să se petreacă aşa ceva! Oare ceea ce nu-i îngăduit nici la „Scînteia" să poată fi admisibil la Editura pentru Literatură? Mai ales cînd această editură a fost avertizată înainte de a fi fost prea tîrziu?? Iată ceea ce nu-mi vine să cred!

8

Iaşi, 6 iulie 1969

Iubite Domnule Datcu,

M-am bucurat întotdeauna de triumful binelui asupra răului. Acum, aceasta s-a întîmplat — este evident — prin mijlocirea Dvs, pe care mi-o imaginez c-a fost asiduă, căci va fi trebuit să luptaţi cu unele piedici sau în tot cazul cu anumite împotriviri spre a ajunge la succes. Bravo! E un merit incontestabil, pentru care Vă felicit din toată inima. Eu sunt cu atît mai împăcat, cu cît din penultima Dvs scrisoare reieşea că nu e de nădăjduit nici o schimbare. Vă închipuiţi deci ce surpriză plăcută a însemnat pentru mine vestea pe care mi-o aduceţi şi care-mi înlătură cu un adevărat „cauchemar" din cîmpul conştiinţei. Îmi vorbiţi apoi despre un congres internaţional de etnografie, care va avea loc în Iugoslavia şi anume în Herţegovina, probabil la Mostar. Nu am ştiut absolut nimic despre aceasta. Totodată, aflu de la Dvs minunea că aş fi fost propus şi eu pentru respectivul congres. Dar eu nu am primit pînă-n momentul de faţă nici o invitaţie. E probabil că voi primi după ce va începe congresul sau poate chiar după ce se va termina! Căci aceasta e linia normală la noi, în ţara unde anormalul a devenit de mult normă de viaţă! Nu ştiţi data precisă cînd are loc congresul? În adevăr, dacă mai este timp, aş pregăti o comunicare. Însă nu cred că mai am cînd, dacă are loc în timpul verii. Comunicările trebuie trimise anticipat comitetului de organizare, pentru a putea stabili programul. Ce fapte anapoda! Nu se gîndeşte nimeni oare că Ţara aceasta are şi ea dreptul să fie reprezintată decent peste hotare?? Congresele internaţionale nu sunt şi nu trebuie să fie prilejuri de escapade vilegiaturiste sau turistice pentru favoriţii regimului, precum s-a făcut deja uz! E probabil că va merge tot eternul Mihai Pop. Ba poate că chiar el o fi făcut propunerile şi împarte invitaţiile! Mi se pare nu mai am de aşteptat nimic . . .

Desigur c-am tresărit aflînd de la Dvs. vestea asta: Balcanii sunt doar pentru mine ţări şi popoare familiare, unde mă sint în elementul meu, ca

pasărea-n văzduh. Poate, fiindcă pe-acolo au cutreierat în lung și-n lat, de la un capăt la altul al peninsulei, strămoșii valahi cu turmele lor... Poate pentru că acel spațiu sud-est european, în marea majoritate este el însuși leagănul poporului român pînă tîrziu după faza lui protoistorică.

În adevăr, aș fi ispitit să merg, deși nu am bani; dar presupun că voi împrumuta de la cineva, măcar că acum, în toiul verii, toată lumea are nevoie de bani mai mult ca oricînd.

Al Dvs, cu deosebită prietenie și cu distinse omagii Dnei Datcu, pe care o salută și soția mea.

P. Caraman

9

Iași, 22.VII.1969

Iubite Domnule Datcu,

Ieri, cu puțin înainte de amiază, am primit corecturile și azi Vi le înapoiez chiar cu poșta de dimineață. Din cele ce-mi scrieți reiese că aceasta e ultima corectură care mi se trimite. Ei bine, eu Vă rog stăruitor să nu fie ultima, ci penultima! Așadar, mai aștept încă una, căci nu am absolut deloc încrederea că tipografii Dvs vor lucra-o ireproșabil pe aceasta, încît să poată fi ultima. De altfel, văd că au obiceiul de a-i tiraniza pe autori. E desigur un simptom al modului obtuz cum înțeleg ei democrația în activitatea lor profesională. Eu însă nu-s deprins a suporta nici un fel de tiranie și mai puțin decît oricare alta e cea a tipografilor. Faptul că n-au cules pe două rînduri titlul, așa cum am dat eu indicația, nu poate fi justificat prin lipsa de spațiu și fiindcă aceasta ar fi necesitat o repaginare; ei se justifică prin confortabilitate și obstinare ca și prin prezența simptomului amintit. În adevăr, examinînd cu atenție pagina primă, eu văd că se putea îndeplini perfect ceea ce cerusem. În legătură cu această a doua corectură, țin să Vă atrag atenția că la pg. 387 am introdus la note niște adaosuri, fără să observ decît tîrziu că ele nu figurau în textul pe care l-am încredințat editurii, ci numai pe textul meu de aici, după care urmăream. Cînd mi-am dat seama de aceasta, firește am pus semnele eliminării acestor adaose, deci se revine la ceea ce a fost. Dar mă tem să nu-mi facă zețarii vreo surpriză neplăcută, mai ales că, pe aceeași pagină, mai sunt îndreptate și greșeli de-ale lor, care, evident, se cer corectate. Apoi, la pg. 393, am introdus în subsol o notă, care în noua succesiune poartă n-rul 5: am considerat absolut necesar să introduc această notă fiindcă altfel eleniștii, neprevenIți (raportîndu-se la traducerea dată de mine versului grecesc respectiv), mi-ar putea reproșa că nu am înțeles bine textul homeric! Or, eu, în mod intenționat am cău-

tat, în traducerea mea, să dau termenului φαρμακα o interpretare mai largă, în care să intre și sensul strict homeric de filtre magice, dar și acela generic de vrăji. Vă rog dar să vegheați ca această notă să fie inserată la locul ei, „coûte que coût".

De asemenea, rog să mi se facă 100 sau 120 de extrase decente. Știu că este un anumit număr care intră în dreptul autorului. Se-nțelege, ceea ce depășește acest număr mi se va pune în contul meu personal, pe care-l voi achita prompt Editurii prin mandat poștal.

Și aș cuteza să Vă adresez încă o rugăminte, deși n-aș fi vrut să Vă importunez și cu asemenea meschină proză: din cauza tembelismelor administrației Librăriei centrale din Iași, care-a primit comanda mea de acum 7 luni și m-a tot purtat cu promisiuni vane, nu am pînă azi vol. I și II din colecția *Folclor din Transilvania*, apărută în Editura Dvs. Nu am reușit să-mi procur, îndată după apariție, decît vol. III, căci, la Iași, se pare că au fost repartizate prea puține exemplare față de cerere. Dacă ați putea să-mi procurați aceste volume care-mi lipsesc (I—II), V-aș fi recunoscător. Evident, Vă expediez imediat prin mandat costul + cheltuielile cu poșta. Dacă însă aceasta va însemna un deranj prea mare pentru Dvs, renunț, voi găsi poate o altă soluție.

Mă-ntrebați dacă în cursul lui august mă voi afla la Iași. N-aș putea să Vă spun nimic sigur în această privință, pentru că niște dragi de copii din Transilvania vor cu orice preț să ne dislocheze de aici pentru cîtva timp, chiar în perioada aceea, deși noi am decretat de mult — de decenii — Iașii drept stațiune balneo-climaterică permanentă, deci un punct geografic din care nu ai nici un motiv serios să pleci aiurea în vilegiatură. Dar, mai știu și eu? Sunt atîtea surprize în viață! În principiu, eu mă las foarte greu dus de la Penații mei. Soția mea însă este mai flexibilă. Copiii noștri contează pe ea. Vreau să spun: s-ar putea ca prin ea să vină „malgré" moi „surpriza dislocării! În orice caz, dacă veniți la Iași, m-aș bucura să fiu acasă. Veți fi binevenit la noi.

Al Dvs, cu afectuoasă prietenie:
P. Caraman

10

1.VIII.1969
Iași

Iubite Domnule Datcu,

Socot de datoria mea să Vă scriu în fugă cîteva rînduri, înainte de a pune piciorul în mașina care mă va duce la Constanța. Au venit copiii mei din Transilvania și mi-au propus să merg cu ei la mare!

Ispita era prea grozavă ca să-i pot rezista tocmai eu, care n-am mai văzut marea de-un secol și căruia îi e nespus de dragă această minunată, fermecătoare stihie ... Mi-au făgăduit să m-aducă înapoi la Iași cel mai tîrziu duminică 10 august. La Constanța, nu avem în vedere nici o adresă; mergem în necunoscut. Suntem însă hotărîți să „descindem" la Costinești, unde se zice că viața e mai suportabilă. Eu speram — așa cum Vă rugasem — să mai primesc o corectură aici la Iași; acum, cred că este exclus, întrucît 10 august e o dată prea tîrzie, după cît am înțeles din ultima Dvs scrisoare. Dacă aveți cumva a-mi comunica ceva de urgență, atunci nu-i altă soluție decît să Vă serviți de adresa:

P. Caraman, Costinești, Poste-Restante
jud. Constanța.

Eventual, chiar la această adresă, îmi puteți trimite ultima corectură, dacă credeți. Dacă nu-mi mai trimiteți nici o corectură, contez pe riguroasa Dvs vigilență de a nu îngădui să se strecoare erori tipografice în articolul meu. Dar trebuie să închei. E momentul suprem: cei doi diavoli de nepoței, cari au luat deja loc în mașină, mă clacsonează fără cruțare. Adevărată stare de alarmă! Sunt nerbdători să plece. Și au perfectă dreptate ...

Cu cele mai distinse salutări:
P. Caraman

11

Iași, 23 oct. 1969

Iubite și stimate Domnule Datcu,

Mii de scuze pentru atîta întîrziere cu răspunsul la amabilele Dvs scrisori! Am trecut printr-o perioadă grea. Am trebuit volens-nolens să călătoresc în mai multe rînduri departe de Penații mei, pentru a mă ocupa de procesul unei surori, care a avut loc la Galați, cu mai multe soroace. Și am pierdut procesul la primul for juridic! (Sunt judecători obtuzi, cari nu văd sau nu vor să vadă dreptatea cea mai elementară, manifestă și pentru copii — dreptatea care țipă!) Se-nțelege, am făcut recurs și după 3 termene s-a dat în sfîrșit sentința, recunoscînd surorii mele dreptatea, pe care-o avea din plinul plinului ...

Eu, firește, m-am bucurat nespus de mult văzîndu-mă eliberat de un „cauchemar" teribil de obsedant și de cronofag.

Între timp, mi-am mai permis și luxul să mă-mbolnăvesc. Nu e deloc confortabil să călătorești cu trenurile noastre . . .

Acum, înțelegeți că nu mi-am aparținut. Scrisorile Dvs au venit ambele în lipsa mea de-acasă.

A, dar iată că chiar în clipa aceasta soția mea mi-a adus avizul unui colet (de la Editura p. Literatură), pe care i l-a înmînat factorul. E, desigur, *Elogiu folclorului rom.*, anunțat de Dvs în scrisoarea din urmă. Vă mulțumesc, Domnule Datcu, pentru grija Dvs de a mi-l trimite așa de prompt. Sunt curios, în adevăr, să-l cunosc. Mă voi duce la Poștă să-l ridic chiar astăzi . . .

În ce privește lucrarea mea, progresează continuu. N-am părăsit-o de tot nici chiar în momentele cele mai vitrege, abstracție făcînd de fatalele întreruperi, la care m-a obligat dura realitate. Am redus la un minimum necesar capitolul despre blestem, ca sursă principală a formulelor de descolindare, deși în ms-ul pierdut îi acordasem o extensiune neasămănat mai mare. Astfel, am realizat o economie de cel puțin 50 pagini tipografice. Textul deja redactat — referitor la blesteme — în majoritatea lui, precum și tot materialul de fișe neutilizate, îl păstrez, pentru o lucrare viitoare independentă, cu caracter monografic, „Blestemul la popoarele din sud-estul Europei", evident dacă zeii îmi îngăduie să sper aceasta . . .

În Partea IV, la care lucrez acum, am terminat capitolele care au de obiect simbolica practicilor de descolindare. Această ultimă parte a lucrării mele, care reprezintă cheia a tot ceea ce am expus în cele 3 părți anterioare, va fi una din cele mai dezvoltate. Totodată, este, cred și eu, și cel mai greu de redactat, măcar că nici celelalte nu mi-au fost prea ușoare în condițiile în care am fost nevoit să le redactez, cu majoritatea materialelor pierdute și neavînd posibilitatea de a alege *ad libitum*, dintr-o sursă f. copioasă, cum fusese cazul la prima redacție.

Vreau cu tot dinadinsul să mă țin de cuvînt și să termin odată cu sfîrșitul acestui an. Vreau! Dar văd că timpul rămas s-a-mpuținat grozav. Dacă termin, precum doresc, pînă la 1 ianuarie 1970, mai am încă de făcut — în mod necesar — revizuirea cu ultimele ei retușe, alcătuirea repertoriului bibliografic, indice de materii și autori, paginația definitivă. Apoi, aș avea de pregătit și cîteva clișee . . . Ce se-ntîmplă dacă intru și în primele luni ale anului 1970??? N-o doresc, dar dacă fără voia mea mă voi vedea într-o asemenea situație?

Închei, mulțumindu-Vă din inimă pentru rara Dvs amabilitate și asigurîndu-Vă de calda mea simpatie. Nu uitați, Vă rog, să transmiteți Dnei Datcu cele mai respectuoase omagii din parte-mi și prietenești salutări din partea soției mele.

P. Caraman

12

Iași, 21.II.1970

Iubite Domnule Datcu,

Să-mi fie cu iertare, rogu-Vă, întîrzierea insolită a răspunsului meu la amabila Dvs misivă. Un concurs de împrejurări protivnice s-a interpus între noi, nesocotind total bunele mele intenții. Cînd a sosit scrisoarea Dvs, eram suferind, la temperatură înaltă. Firește, nu-mi puteam îngădui să mai întrețin corespondență cu nimeni. Eu, atunci cînd sunt bolnav, nu scriu niciodată scrisori, orice s-ar întîmpla. Cel mult dau telefoane, dacă e absolută urgentă nevoie. O fac aceasta nu din comoditate pentru mine, ci dintr-un setiment de responsabilitate față de semenii mei. E de altfel o chestie de elementară decență. Dar iată că am avut norocul să-mi recapăt sănătatea. Mă simțeam fericit că sunt stăpîn iar pe mine. Că pot să vreau și să-mi realizez gîndurile. Și tocmai cînd mă-nzdrăvenisem mai bine și aveam intenția să Vă scriu, îmi sosește o telegramă fatală cu vestea morții unei rude foarte apropiate din satul meu natal, din sudul Moldovei. Am lăsat toate și am plecat îndată, cu primul tren. Dar a călători pe timp de iarnă în Patria noastră înseamnă cea mai riscantă aventură, care poate fi imaginată, mai ales cînd ai de schimbat trenuri noaptea și cînd de la stația ultimă mai ai de străbătut kilometri mulți pînă-n sat, pe drumuri desfundate, cu noroiul pîn-la genunchi, ba și mai adînc încă. În sfîrșit, am ajuns după ce am orbecăit cîteva ore prin beznă și prin noroi. Am ajuns odată cu zorile. Aici, altă surpriză neplăcută: bietul sat era bîntuit de molima gripei într-un așa hal că te apuca jalea, dar și groaza. Doamne, apără-mă, că altă scăpare nu e! Am rămas totuși cîteva zile, pînă mi-am îndeplinit pînă la capăt pioasa, trista datorie. La plecare, spre a evita calvarul unui drum pînă la gară și spre a ajunge mai repede acasă, am angajat o mașină, pe care mi-a scos-o în cale întîmplarea, ca să mă ducă de acolo direct la Iași. Și mă felicitam de norocul ce-mi hărăzise soarta după atîtea adversități. Dar n-am apucat a merge nici o treime din drum, cînd — înainte de a intra în Bîrlad — șoseaua a devenit deodată o baltă fără fund, în care bietul nostru auto s-a cufundat complet, de nu i se mai vedeau roatele. Nefericitul de șofer s-a chinuit fel și chip, însă zadarnic! Motorul nu mai ajuta la nimic, căci roatele se-nvîrteau în gol. O ploaie de-njurături înfricoșate — folclor autentic, deși din cel mai evoluat — s-auzea de afară. Am recunoscut în ele glasul pilotului care se dăduse jos și în deznădejdea lui își vărsa acum focul, după obiceiul pămîntului. Înțelesei că suntem la aman . . . — Ce-i de făcut?! l-am întrebat cu îngrijorare. (Ba, ce zic eu? Cu panică!) — Nimic alta decît să-mpingem, ca s-o scoatem de-aici la

loc tare, ca să prindă roțile pămînt. Mi-am dezbrăcat pe dată paltonul și am sărit în baltă afundîndu-mă pînă mai jos de genunchi. Am început a împinge din toate puterile și peste puteri. Rezultatul? Mașina s-a cufundat și mai tare, măcar că reușisem s-o ducem cîțiva pași mai departe. Mă trecuse toate nădușelile de-atîta împins, în timp ce un vînt cu gheață sufla peste spinarea mea asudată. Tocmai atunci, ne-ajung din urmă alte mașini. Îi rugăm să ne remorcheze. S-au îndurat bieții oameni de noi și ne-au legat de mașinile lor, trudindu-se să ne scoată din blestemata de mlaștină. Dar n-au reușit decît să se-mpotmolească și ei, fără speranță de a mai putea ieși. Erau acum prizonierele băltoacei un șir de mașini . . . Și era în puterea nopții. O noapte neagră ca păcura. Tocmai ne sfătuiam să mergem cîțiva pași pe jos înapoi prin beznă pînă la primul sat, ca să cerșim două perechi de boi cu tînjeli, să ne scoată din impas. Dar de la cine? Și vom căpăta oare?? Nu ne putem nici unul hotărî să plecăm, căci nimeni nu era dispus la așa expediție, mai ales că nu aveam deloc siguranța că e o soluție valabilă. Cînd numai iată că maica Providența scoate ca din pămînt un autotractor, care venea chiar înspre noi, din față. Adică, în situația cea mai avantajoasă că să ne poată ajuta cu folos. Șoferul a virat cu gîndul demonic de a ne ocoli; dar ne-am pus toți în calea lui și am tăbărît asupră-i, care cu rugăminți, care cu promisiuni de răsplată copioasă . . . În cele din urmă, după ce s-a scărpinat ostentativ la ceafă, foarte puțin încîntat de perspectiva ce i se deschidea, s-a-nduplecat. Spre norocul nostru, era un om cu experiență și avea de asemenea motor puternic. Ne-a legat rînd pe rînd c-un odgon de sîrmă și ne-a remorcat pînă dincolo de imensa baltă. Acum, altă surpriză: motorul înfundat cu noroi și cu prundiș refuza să funcționeze. Așadar, așteaptă pînă să fie curățat motorul și pînă să binevoiască să se aprindă... În fine, după cîteva ore de drum și nu fără peripeții — dar în orice caz mai mărunte — am ajuns la Iași, la Penații mei. Pășind în balconul căsuței noastre, am crezut că mi s-au deschis în față porțile raiului. Cînd m-a văzut soția mea ce elegant și curățel eram, și-a făcut cruce. Mă tot întreba mereu, unde-am alunecat? unde am căzut? Și dacă m-am lovit cumva rău, dacă mă doare ceva . . . De-abia după vreo săptămînă mi-am venit în fire.

Iar acu, „ad rem": Sunteți, precum văd, tare îngrijorat și probabil chiar supărat că nu V-am predat însă ms-ul, că nu Vi l-am predat la încheierea anului' 69 sau măcar la începutul lui' 70. Aveți perfectă dreptate! Dar oricît de supărat veți fi fiind Dvs și poate și alți factori răspunzători de la Editură, aflați că cel mai supărat sunt eu însumi pe mine . . . De altfel — ca să vorbim strict obiectiv — vina nu e atît a mea, cît a împrejurărilor vitrege, în care ești constrîns, la noi, a lucra pe teren comparat, cînd ai nevoie de atîtea izvoare, ce-ți sunt azi inaccesibile și trebuie să le soliciți din streinătate, fără speranța de a le avea la

timp și în general fără speranța de a le avea vreodată, oricît de tîrziu ... Și mai e de vină faptul că un demon de spirit autocritic se arată prea adesea nemulțumit de mine aducîndu-mi mereu în cîmpul conștiinței imaginea lucrării pierdute și făcîndu-mă să nu accept ca redacția aceasta nouă să fie cu mult mai prejos decît aceea. În consecință, îmi dau toată osteneala să scot la lumină ceva valabil. Și sunt convins că voi izbuti să prezint Editurii Dvs un studiu folcloric care să se dovedească a fi un pas înainte în acest domeniu, deschizîndu-i un larg orizont comparatist atît în spațiu cît și în timp. Desigur însă, eu mă consider în fața Dvs vinovat în orice caz: nu mi-am ținut cuvîntul dat! Dar am avut iluzia și totodată naivitatea de a crede că pot termina redactarea lucrării mele în termenul promis. Prin urmare, eu am fost de bună credință atunci cînd am făcut promisiunea. De aceasta, Vă rog să nu Vă-ndoiți nimeni. Totuși, formal, sunt vinovat. O recunosc. Dacă mi se aplică vreo sancțiune, nu protestez. Chiar dacă motivul întîrzierii mele ar determina Direcția Editurii să renunțe de a-mi mai publica această carte, la care lucrez acum, pe mine personal m-ar jena prea puțin. Eu, în România, mă socotesc cel dintâi în măsură să-mi dau seama de reala valoare a lucrului meu. Nu mă sfiesc s-o spun, fiindcă fac această afirmație în cea mai desăvîrșită obiectivitate. Deci, cei ce ar trebui să regrete sunt acei cari au răspunderea de a tipări, în țară la noi, cărți demne de a ieși la lumină, cărți menite să ridice efectiv nivelul științific în diferite domenii de cercetare, dacă în adevăr acesta și nu altul este criteriul lor călăuzitor. Și eu sper că acesta este ...

În ce privește redactarea, Vă pot spune că am terminat de mult definitiv, primele 3 părți. Acum, mă aflu la Partea IV, adică la ultima parte a lucrării: „Substratul mistic al descolindării." Această parte se divide și ea în două ramuri distincte: una, privind descolindatul oral, pe care deja am încheiat-o, iar alta privind descolindatul prin practici rituale și simbolica acestora. În momentul de față, mă lupt deci cu cea de-a doua ramură a Părții a IV-a. Și e o luptă acerbă; nu numai fiindcă e cea mai dezvoltată, dar mai ales fiindcă e cea mai grea, din o mulțime de motive. Cînd am abordat-o nu am bănuit că va fi atît de anevoioasă și că-mi va lua atîta timp, fiindcă în minte o aveam foarte clară, în ciuda diversității aspectelor ei. Și acum, iată ultimul meu cuvînt: pînă la finele anului 1970 mă oblig să aduc la Editură Dvs ms-ul meu, în formă definitivă, bun de dat la tipar. S-ar putea să-l termin de redactat chiar mai devreme de decembrie 1970, dar peste această lună nu-mi voi îngădui a trece sub nici un motiv. (Dacă nu precizez exact o anumită dată, o fac în mod intenționat, determinat de prudență!) De data aceasta, Vă asigur că nu mai e vorba de o promisiune, care să poată fi afectată de probabilități neprevăzute; ci este vorba de o realitate sigură, deși proiectată într-un cadru cronologic de ordinul viitorului. Se-nțelege, sper că sănă-

tatea mea nu mă va împiedica; îmi voi da toată osteneala s-o apăr de orice primejdii și de orice defecțiuni . . .

Mă-ntrebați ce părere am despre volumul antologic *Elogiu folclorului rom.* În general, e o prezentare reușită, frumoasă chiar, și mai presus de orice foarte utilă. În adevăr, face cea mai bună impresie, atît sub aspectul conținutului, cît și din punct de vedere al execuției tehnice. O mențiune specială se cuvine și copertei, care e o realizare de gust. Referitor la conținut, aș avea unele rezerve, fără o deosebită importanță de altfel: n-ar fi stricat o mai mare rigurozitate în selectarea materialului. Cred că unele articole ar fi putut lipsi fără nici o pagubă pentru antologie; ba dimpotrivă. Cît despre articolul lui Odobescu, în legătură cu *Miorița*, articol bazat pe o eroare tipografică — oricît de amuzant ar fi el, dacă-l privim sub un anumit aspect — socotesc că nu-și avea nicidecum locul aici. Căci ce rost are infiltrația grotescului într-o colecție de contribuții folclorice, care se pretind serioase în totalitatea lor?? În ceea ce mă privește pe mine personal, nu aș avea nimic de zis, dacă nu m-ar fi iritat nefericitul de zețar cu care am fost gratificat la culegerea articolului meu. Căci, precum mă temeam (și Vă exprimasem anterior temerea mea), a comis erori și după ultima mea corectură. Anume, erori noi, care evident nu existau mai înainte. E pentru mine un motiv serios de panică prematură gîndul că și la cartea pe care o pregătesc acum îmi va fi repartizat același zețar agramat sau vrenul „ejusdem farinae", la culesul textelor grecești deosebit de numeroase. Am totuși dreptul să sper că voi avea mai mult noroc de data aceata. În orice caz, mă voi orienta în situația de la prima corectură și voi căuta să iau măsuri preventive, ca să nu se mai întîmple și în mare ceea ce mi s-a întîmplat deja în mic.

Dar era să uit: cu privire la *Elogiu* . . . , mi-au fost comunicate cele mai măgulitoare referințe din partea unui polon din Varșovia, Mieczysław Jaworowski, un pasionat filoromân, care-i iubește sincer pe români, dînd dovezi concrete în acest sens. (Chiar în cursul anului 1969, într-o colecție de articole, care tratează fiecare despre o personalitate marcantă la un anumit popor — Cyryl-Konstantyn, Mahatma Gandhi, Iwan Kotlarewski, Stanisław Wyspianski . . . — primul articol din serie, cu titlul *Nicolae Bălcescu* [p. 5—17], bine documentat și plin de căldură, ca și cum ar fi scris de un român neaoș, e semnat de M. Jaworowski.) El spune că *Elogiu folclorului rom.* i-a produs o excelentă impresie. Că e o antologie remarcabilă. Referindu-se în special la titlul ei, îl găsește foarte adecvat și sugestiv, atît pentru români, cît și pentru streini, ceea ce m-a făcut să zîmbesc. Nu știu ce părere ar fi avut prof. Jaworowski dacă titlul ar fi sunat așa cum propunea Vl. Streinu . . .

E timpul însă să închei. Fără să vreau, m-am lăsat dus prea departe în dialogul meu cu Dvs. Și totuși, încă ceva: am citit cu plăcere articolul

Dvs din revista *Amfiteatru* despre Gh. Teodorescu-Kirileanu. Cuvintele calde, inundate de o reală simpatie pentru acest ilustru cărturar moldovean — patriot și filantrop inegalabil — Vă fac onoare. L-ați intuit just, ceea ce mă bucură mult. Eu nu am cunoscut un om mai fermecător ca Kirileanu în toată viața mea. Te cucerea cu bunătatea, cu blîndețea, cu varietatea cunoștințelor lui. Și în același timp cu o modestie, care era tot așa de mare, pe cît de mari erau calitățile lui sufletești. Un om care radia în juru-i numai simpatie și care n-a știut niciodată să urască, pe nimeni. Nici chiar pe cei mai înverșunați dușmani ai lui. Era Românul care-i reabilita pe români. Eu am văzut în el personificarea însăși a omeniei românești. Mă gîndesc la românii cei mai autentici, oricît de mult se vor fi rărit rîndurile acestora.

Al Dvs cu aceeași statornică prietenie:

P. Caraman

13

Telegramă nr. 2872 17.III.1970
83 din Iași 6 nr. 523 17 17 1000 Data poștei din București

Cele mai calde mulțumiri pentru plăcuta, providențiala surpriză.

Caraman

Pt. Caraman primise onorariul pentru studiul ce i l-am tipărit în volumul *Elogiu folclorului românesc*, E.P.L.

14

Iași, 20 sept. 1970

Iubite și stimate Prietene,

Vă cer iertare că răspund cu vinovată întîrziere la delicata Dvs atenție, concretizată în darul colecției complete de basme a lui D. Stăncescu, nou apărută în cadrul BPT serie nouă, la Editura Minerva, sub directa Dvs supraveghere și pregătire a textelor. Dar s-a-ntîmplat ca tocmai în momentul sosirii coletului Dvs și cîtva timp după aceea să

fiu bolnav. Din fericire, a fost ceva trecător, iar nu cum m-am temut eu inițial. Bolnav serios — chiar f. grav. — am fost în cursul verii acesteia. Numai injecțiile cu penicilină și streptomicină în doze hiperbolice de milioane de unități m-au salvat de la primejdia supremă. I-am binecuvîntat pe inventatorii acestor miraculoase medicamente. Mi-a părut grozav de rău că boala venită năprasnic m-a împiedicat timp îndelungat de la lucru. Acum sunt bine, deși slăbit ca rezistență fizică. Elanul vital însă mi-l simt rămas întreg, așa că am putut relua activitatea întreruptă la redactarea lucrării mele, care a înaintat sensibil, măcar că finalul e încă la o bună distanță. Am primit și anul acesta, la răstimpuri — spre marea mea bucurie — un număr însemnat de publicații din streinătate, pe care le-am împrumutat de la diferite biblioteci, ceea ce m-a ajutat să completez o serie de lacune ale studiului meu.

Dar să revin la colecția de basme editată de Dvs și prefațată de d. Chițimia. Vă felicit pe amîndoi din toată inima. Pe Dvs. pentru editarea ireproșabilă a textelor, ca și pentru instructivul tabel cronologic, iar pe d. Chițimia pentru originala și substanțiala sa prefațare. A fost o idee fericită inițiativa reeditării lui Stăncescu, și pentru mine volumul ce mi-ați trimis a constituit o f. plăcută surpriză. Căci eu, ca și Dvs, îl prețuiesc pe acest pasionat culegător de basme și îl am în biblioteca mea, în edițiile vechi care au apărut. Totuși, nu știu de ce nu mi-am închipuit vreodată că toate basmele acelor ediții vor putea fi incluse într-un singur tom. E foarte comod să le am acum pe toate la un loc. Un singur lucru îl cred întrucîtva criticabil. Titlul general al colecției, în ediția Dvs, e pe cît de frumos, pe atît de sugestiv și de atrăgător pentru lumea basmelor; iar eu l-aș aprecia cu aplauze, dacă nu s-ar izbi de paradoxul că se raportă la un basm, care nu-i deloc basm, ci o compoziție hibridă a autorului. Poate una din cele mai nereușite scrise de el. În această compoziție, pseudo-folclorică și sub aspectul tematic și sub cel stilistic, nu se mai recunoaște nimic din creația populară luată ca model. (Punctul de plecare e tema frumoasei balade a Soarelui și a Lunei.) E o prelucrare, care nu-i nici literatură cultă, nici folclor. Stilul ei e de o artificialitate barbară; nu are nimic comun cu pitorescul grai popular al basmelor și încă și mai puțin cu simplitatea cristalină a acesteia. Nu cred să se poată cita din ea vreo frază cu iz autentic folcloric. Urechea mea nu mă-nșeală. Putea intra între încercările literare personale ale lui D Stăncescu, însă nu aici; căci aici îl prejudiciază pe nedrept. (Mă gîndesc la cei inițiați în folclor și cari judecă nepărtinitor faptele.) Eu, Vă mărturisesc, nu aș fi inclus acest text în colecția basmelor sale. E adevărat, Dvs ați luat măsurile de prudență necesare, prevenindu-l pe cititor, dar totuși . . .

În afară de această mică ispită însă — la care, evident, ați fost tentat de dorința editării complete a tot ceea ce a publicat D. Stăncescu

cu titlul de basme sau povestiri pop. de orice fel — totul e demn de preţuit fără rezerve.

Închei, exprimîndu-mi bucuria că Vă afirmaţi din ce în ce mai mult ca un lucrător deosebit de serios pe tărîmul folcloric şi că, pe măsură ce înaintăm în vreme, Vă identificaţi în toată puterea cuvîntului cu aceste modeste dar încîntătoare produse ale spirtualităţii româneşti.

Mulţumindu-Vă din inimă încă o dată pentru darul Dvs,
Vă trimit cele mai prieteneşti salutări:

P. Caraman

P.S.

Cele mai respectuoase omagii D-nei Datcu şi salutările soţiei mele.

15

Iaşi, 23 oct. 1970

Iubite Domnule Datcu,

A însemnat o rară bucurie pentru mine şi în acelaşi timp o mare surpriză primirea volumului *Scrisori către A. Gorovei*! În adevăr nu mă aşteptam să apară aşa de curînd. Găsesc că *ediţia este excelentă sub toate aspectele*! *Face onoare Editurii Minerva.* Dar, evident, meritul este al redactorului cărţii. Îl felicit cu toată căldura. O felicit de asemenea pe Dna Maria-Luiza Ungureanu pentru „introducerea" ei substanţială şi bine documentată, în care — cu obiectivitate — relatează meritele omului şi ale folcloristului Gorovei.

Cum să Vă mulţumesc pentru atîta amabilitate şi delicateţe?? În ceea ce priveşte scrisoarea mea către Gorovei, ea nu e cea mai însemnată din cele pe care i le-am scris. Pe atunci, nici nu-l cunoscusem personal. Celelalte scrisori ale mele către el am înţeles că nu mai există; dar din acelea, unele nici nu ar fi fost publicabile azi, oricîtă bunăvoinţă ar fi arătat obiectivul editor.

Volumul, pe care l-aţi publicat Dvs acum, prezintă după părerea mea o deosebită importanţă în mişcarea folclorică actuală. El constituie un corpus impresionant de documente autentice, care pun în lumină figura unui om pe cît de modest, pe atît de meritos, în ogorul folclorului românesc. Căci persoana lui Gorovei — a acestui folclorist fără altă şcoală decît şcoala terenului, adică a contactului direct cu lumea noastră rurală şi fără nici un sprijin material de nicăierea (un ajutor financiar, ca cel din partea lui Haret, cînd era ministru, constituie o excepţie

unică!) — se identifica într-o vreme cu toată activitatea folclorică din România. A fost atunci epoca eroică a folclorului în țara noastră. Gorovei purta pe umerii săi, ca un alter Atlas, întreaga povară a unei discipline abia conturată la noi, dar în care era implicată însăși esența autohotnismului românesc. Era un fapt de care lumea noastră cultă, și cel mai puțin oficialitatea, nu-și dădea seama. Gorovei însă s-a arătat perfect conștient de însemnătatea apostolatului său. Pe timpul acela, tresăltau toate popoarele de suflul regenerator și deșteptător la viața națională al folclorului. Dar noi eram depășiți cu mult de mai toate țările Europei, din apus ca și din răsărit. Artur Gorovei — fără altă pregătire inițială decît entuziasmul și credința lui tare — a salvat atunci ceea ce se putea salva în acele vitrege condiții, creînd și întreținînd un curent, care n-a murit. Lumina lui, sfioasă la început, a pîlpiit din ce în ce mai viu pînă-n perioada contemporană, cînd de la făclia lui au pornit să se aprindă și altele. Aici e marea valoare a lui Gorovei. Iar scrisorile către el, publicate de Dvs, arată clar cu cine a avut el relații — adică deschide cele două ferestre: una, către lumea dinăuntru, dezvăluindu-ne figuri de devotați învățători și preoți animați la lucru de către el, figuri pe care-și întemeia el providențiala-i acțiune; iar alta, creatoare de orizont larg, către lumea din afară, de peste hotare, punîndu-ne în față figuri de specialiști streini, cari l-au prețuit și încurajat pe ilustrul patriarh al folclorului român . . .

Eu m-aș bucura nespus ca lucrarea pe care-o redactez acum să fie tipărită în aceleași condiții tipogafice și de gust, ca și volumul scrisorilor către Gorovei. Se poate spune, de data aceasta în orice caz, că Gorovei a avut noroc. Fiindcă această publicație îi scoate-n vileag meritele sale mai mult decît oricare alta. Nici un elogiu direct la adresa lui n-ar putea-o egala în elocință.

Dar să trec la lucrarea mea, de care am amintit acum. Mă îngrijorează totuși în legătură cu ea un lucru, la care nu pot să nu mă gîndesc adesea cu toată seriozitatea: știți că eu am multe citate grecești (în l. greacă modernă, ca și-n cea antică) și multe citate în toate limbile slave, reproduse fiecare în ortografia specifică națiunii respective, vreau să spun în grafie chirilică sau latină cu tot felul de semne diacritice. Nu am putut renunța la grafia originală — deși am fost frămîntat cîndva de gîndul acesta — ca s-o înlocuiesc printr-o grafie în caractere latine cu semne general acceptate. Aceasta se poate face numai atunci cînd ar fi vorba de texte f. reduse și puține la număr, însă nu cînd ele reprezintă o întreagă documentație la o lucrare de amploarea celei a mele. Mi-am dat seama din capul locului — cînd începusem chiar să fac aceasta — că în cazul meu așa ceva ar fi de-a dreptul absurd, mai ales dacă am în vedere și lucrări etnografice cu larg orizont comparatist ale streinilor, de același gen cu a mea. Cît despre limba greacă, problema unei transcripții în caractere latine nici nu se poate pune. Ar fi pur și simplu ridicol. Ar fi

să ne dăm în spectacol și să-i facem pe streini să rîdă de noi... Așa stînd lucrurile, mă gîndesc cu teamă — mai ales după experiența cu publicarea micului meu studiu în *Elogiu folclorului român* — la surprizele neplăcute pe cari mi le pot face tipografii. Pe de altă parte, mă-ntreb: voi găsi eu toate literele slave de care am nevoie?? (Desigur, m-aș oferi eu singur să merg în țările slave respective și să le aduc, dacă mi s-ar îngădui...) Iată întrebări care mă tulbură uneori. Lucrarea mea se apropie de sfîrșit, deși mai am de redactat cîteva capitole importante. Dar am enorm de dactilografiat! Vreau însă s-o termin de redactat și numai după aceea s-o scriu la mașină. Cred că așa va merge mai rapid. Dacă nu aș fi fost atît de grav bolnav astă-vară, acum lucrarea ar fi fost terminată. Îmi pare însă bine că din epavele care mi-au rămas (după pierderea ms-ului, definitiv redactat în timpul războiului) — epave care constau unicamente dintr-o schiță sumară, care precede prima ciornă (pierdută și aceea!) și din puținele materiale salvate — am reușit s-o refac în așa chip, încît să nu difere prea mult de aceea pierdută, pe care nu o pot regreta îndeajuns.

Aș dori să nu plec în călătoria cea mare înainte de a o tipări sau măcar înainte de a V-o încredința grijei Dvs spre a fi dată la tipar. Îndrăznesc a spune — deși lumea toată mă cunoaște ca pe-un om f. modest — că ar fi o pierdere însemnată pentru etnografia românească și, cred, chiar pentru disciplina etnografică în general, dacă n-aș izbuti s-o public.

Al Dvs, cu cele mai prietenești salutări:

P. Caraman

16

Iași, 16.XI.1970

Stimate Domnule Datcu,

Chiar acum am primit *Actele celui de al XII-lea Congres internațional de lingv. și filologie romanică* vol. I de la Editura Academiei R.S.R. din str. Gutenberg nr. 3 bis. Mi-au fost expediate cu ramburs pe adresa mea și le-am ridicat deja. Sunt sigur că Dvs ați intervenit de mi le-au trimis. Dacă cumva ați procurat și Dvs acest volum și nu-l mai puteți restitui, trimiteți-mi-l totuși: îl voi dona vreunei din bibliotecile universitare. Mulțumindu-Vă cordial și într-un caz și într-altul, rămîn al Dvs:

P. Caraman

N. B. Într-o scrisoare a Direcției Editurii — sosită simultan cu coletul — sunt informat că vol. II, așa cum mi-ați spus și Dvs, va mai întîrzia.

17

Iași, 29.XI.1970

Iubite Domnule Datcu,

Am primit frumosul volum de folclor maramureșean, în care materialele lui Bilțiu-Dăncuș sunt cele mai importante. Ele reprezintă miezul documentar al volumului, deci însuși centrul de greutate, fiindcă sunt publicate pentru întîia oară de Dvs. Apar deci ca o surprinzător de plăcută noutate folclorică. Așadar, cordiale felicitări, fericitule copoi al folclorului român, care cu un „flair" atît de fin știe să adulmece vestigiile acestui prețios tezaur românesc, descoperindu-le prin tainițele pe unde sunt ascunse și să le dea la lumină!

Aceasta nu înseamnă nicidecum că eu depreciez anexa I, care înmănunchează produse folclorice maramureșene, risipite prin diferite periodice, uneori foarte greu accesibile, dacă nu chiar cu totul inaccesibile. Desigur, e o treabă utilă și aceasta: însă oricum, de rangul al doilea, în comparație cu publicarea de texte inedite. De aceea logica cea mai elementară, precum și obiectivitatea, ca și probitatea, cereau ca aceste materiale adunate de prin reviste să fie publicate la sfîrșitul volumului ca anexă, fiindcă în adevăr ele constituiesc o anexă. Materialul inedit al lui Bilțiu-Dăncuș însă se cuvenea să figureze în frunte, și nu ca anexă! Ci ca textul central, și anume ca o colecție folclorică nouă, necunoscută pîn-acum. Celelalte două anexe rămîneau să fi anexe, de pus în finalul tomului; dar colecția lui Dăncuș e nedreptățită să fie redusă la rolul de anexă, și încă anexa nr. 3, în coada cărții, cînd ea este tot ceea ce prezintă mai însemnat și mai valoros cartea aceasta! Mă uimește faptul că D. Pop n-a înțeles o chestie așa de simplă. Mai degrabă, îmi vine să cred c-a înțeles-o el bine; dar inavuabile instincte l-au determinat să procedeze așa cum a procedat, adică împotriva sacrelor postulate ale eticei! Eu nu spun acestea fiindcă vreau să Vă flatez pe Dvs, prietene Datcu, Doamne ferește! Mie îmi place, și la bine și la rău, să spun adevărul, „coûte que coûte"! Și contribuția Dvs editorială la publicarea colecției Dăncuș este remarcabilă, „ipso facto", fiindcă ea reprezintă ineditul. De aceea punerea ei în umbră, din meschine calcule de ordin personal, mă indignează

și m-a revoltat din primele clipe cînd am răsfoit abia acest volum. Nu cumva D. Pop e un membru al dinastiei M. Pop? După apucături, s-ar părea! Ah, Mihai-Popii aceștia, e plină țara de ei! Îmi pare rău că sunt ardeleni, fiindcă eu pentru Transilvania am o veche și nestrămutată simpatie. Mai mult: pasiune! Dar nu le fac lor onoarea să-i identific pe unii ca ei cu imaginea pură, pe care o port eu în suflet cînd mă gîndesc la această minunată (sub atîtea aspecte) provincie a Țării. D. Pop și-a făcut lui însuși un rău cu exibiționismul lui nesăbuit și cu lăcomia după glorìole calpe; căci, prin ierarhizarea injustă a materialelor prezentate de volumul în chestiune, el îl indispune pe lectorul competent și obiectiv; atunci cînd e vorba să-i aprecieze propria lui contribuție. Și obiectivitatea mă obligă să recunosc că ampla lui introducere — deși departe de a fi un studiu propriu-zis — este totuși făcută cu scrupulozitate și are meritul de a-l iniția în chip util pe lector în mișcarea folclorică a acestui ținut atît de caracteristic între celelalte regiuni ale României. Astfel, celor ce și-ar propune să facă studii asupra folclorului maramureșean, introducerea lui Pop le oferă jaloane cît se poate de folositoare. Nu mai puțin, datele bibliografice sunt interesante.

Vă mulțumesc din suflet și pentru acest dar. Aș vrea să mă fac și eu editor, undeva la vreo casă de editură mare din lumea aceasta, — unde să se publice cărți din cele mai bune și mai originale din cîte se pot imagina, care să nu se editeze la Minerva sau aiurea în București — pentru a mă putea revanșa!

Al Dvs cu cele mai calde, mai prietenești salutări:

P. Caraman

PS.

În ce privește critica mea, referitoare la prezintarea materialelor de către volumul respectiv, eu nu mă îndoiesc că Dvs ați gîndit întocmai ca și mine. Numai modestia Dvs, sunt sigur, V-a oprit să interveniți pentru a-l chema la rațiune, sau măcar la bun simț, pe ilustrul Dvs colaborator.

18

Iași, 27.XII.1970

Stimate Domnule Datcu, bunul meu prieten,

Mulțumindu-Vă cordial pentru caldele Dvs urări, vin să Vă urez și eu la rîndu-mi, Dvs și Doamnei, mulți ani fericiți! Iar Dvs, în mod special, Vă doresc să aveți norocul de a fi pus de soartă în cele mai priel-

nice condiţii imaginabile pentru a Vă realiza cît mai integral — pe plan folcloric — acel potenţial spiritual, de care aţi dat serioase dovezi pînă acum şi care mă lasă să întrevăd mari promisiuni de viitor. Pasiunea, cu care abordaţi tot ceea ce ţine de domeniul folclorului, constituie cea mai sigură garanţie că aceste promisiuni se vor împlini în adevăr. Deus audiat!

Al. Dvs:
P. Caraman

Rînduri aşternute pe o carte poştală ilustrată reprezentînd Muzeul Unirii din Iaşi.

19

Iaşi, 10 aprilie 1971

Iubite Domnule Datcu,

Iertare pentru îndelungata întîrziere a răspunsului ce Vă datoresc! Vina e a şubredei mele sănătăţi, care iarăşi m-a dat de zminteală. Finalul neaşteptat de aspru al iernei blînde din acest an m-a suprins într-un moment de neatenţie şi i-am căzut cîtva timp victimă. Nu am fost bolnav ca în vara trecută, totuşi, am avut de suferit serios. De curînd, o dată cu semnele primăverii celei autentice, m-am făcut în sfîrşit bine, spre marea mea bucurie. Soţia mea îmi spune dojenitor că eu sunt IMPRUDENŢA personificată. Mi se pare că acest feminin pedagog al casei are perfectă dreptate. Totuşi, în intenţia unei apărări pur formale, i-am replicat că eu mă comport totdeauna ca un om care stă pe poziţia normalului şi faţă de ceilalţi oameni, şi faţă de natură . . . Evident, nu am convins-o şi controversa de familie a rămas încă deschisă. M-am gîndit mult la ceea ce-mi scrieţi cu atîta grijă de a-mi fi de folos şi în acelaşi timp cu atîta delicateţe. Am fost chiar înduioşat de atitudinea Dvs. Iată răspunsul meu: Sub nici un motiv nu aş vrea să Vă puneţi obrazul pentru mine sau să riscaţi ceva, din cauza mea, în această chestie! Eu sunt cel vinovat, fiindcă nu am respectat termenul la care m-am angajat să predau ms-ul, termen pe care la început am avut iluzia că-l pot respecta. Eu deci se cuvine să sufăr toate consecinţele. Nu mă dau deloc în lături. Ergo: programaţi-mă pentru anul 1973, deoarece cred că-mi este imposibil să predau ms-ul definitiv pînă la toamnă. E ceea ce am hotărît

după o matură chibzuire, pentru că nu vreau să Vă-ncurc programul Dvs editorial. Eu nu m-am așteptat ca o lucrare deja redactată odată și pe care o am așa de clară în minte, să-mi ia atîta vreme! Am început să mă tem de ea! Acum, îmi dau seama că a reface o lucrare pierdută, în genul celei a mele, e mult mai greu decît să scrii una din capul locului, cu un subiect nou pe care-l abordezi pentru prima oară. În adevăr, în condițiile cu totul vitrege, în care am lucrat eu — avînd absolută nevoie de numeroase izvoare, pe care am trebuit să le aduc cu greu din streinătate, după lungi așteptări — nu văd cum aș fi putut respecta termenii amintiți. Dacă lucrarea mea ar fi fost din acelea la care imaginația să-și poată permite a avea un rol mai însemnat sau măcar dacă materialul documentar necesar mi-ar fi fost la îndemînă aici în țară, ea ar fi fost, cred, de multă vreme gata, poate chiar înainte de termen! Dar o carte cu orizont larg comparatist, unde trebuie să pășești din document în document — în condițiile triste, ca să nu zic tragice, ale penuriei noastre de materiale streine — nu se poate scrie în termenul voit. Aceasta e realitatea! Dezolantă, se-nțelege; dar aceasta e, și noi n-o putem schimba. Numai Gr. Botez, directorul Bibliotecii Universitare din Iași știe cît de mult l-am necăjit cu comenzile mele în streintate în fiecare lună, de cîțiva ani. Acum, e bine de scris romane, poezii . . . și în general literatură, firește, presupunînd că talentul nu-ți lipsește. Adică, să te faci autor de scrieri, la redactarea cărora nu poți conta decît pe tine însuți. Apoi, trebuie să Vă mai aduc la cunoștință un fapt, care s-ar putea să-i indispună pe cei de la cîrma editurii: lucrarea mea, în contractul încheiat cu Editura, era prevăzut să aibă numai 400 pagini (ba, știți bine c-am pus cifra aceasta în urma unei speciale stăruințe a Dvs). Eu dădusem numărul de 400 pagini, fiind conștient de proporțiile mari ale materialelor mele pierdute și pe care nu mai speram să le pot reface, decît într-o măsură f. limitată. Or, din fericire — datorită direcției Bibliotecii Centrale Univ. din Iași — am reușit să-mi aduc din streinătate, din diferite țări, ceea ce mi-a înlesnit să acopăr, peste așteptările mele, unele mari lacune, pe care le crezusem complet iremediabile.

Acum lucrarea mea s-a dublat ca proporții, ea numărînd circa 900 pagini. Deci nu mai poate fi vorba de un singur volum, precum fusese proiectată, ci de două. I-am comunicat aceasta și D-lui Șerb, cînd a venit la Iași, nu știu dacă V-a spus. Vol. I va cuprinde primele 3 părți ale lucrării, iar vol. II va cuprinde partea IV (Simbolica practicilor de descolindare), urmată de Excursul I (Asupra caducelui, ca prototip al toiagului ritual „colinda“) și de Excursul II (Asupra genezei gardului curții obiectiv principal al practicilor descolindătoare). Repartiția aceasta — așa cum o fac eu — e f. logică fiindcă fiecare volum se prezintă perfect unitar: vol. I expune comparativ și clasificat faptele folclorice, iar vol. II înfățișează explicația fenomenelor de folclor. Cele 2 excursuri

incluse în acest ultim volum se raportă amîndouă la probleme din simbolica descolindatului, adică la ceea ce constituie obiectivul părţii IV, cu care începe volumul.

Dacă întîrzierea mea sau poate chiar şi extensiunea hipetrofică peste numărul de pagini propuse iniţial îmi va atrage cumva rezilierea contractului, eu nu mă voi supăra absolut deloc pe direcţia Editurii Minerva. Ceea ce doresc arzător e ca sănătatea să mă ajute să pot lucra nestînjenit pînă la capăt, căci faţă de ceea ce am terminat deja, nu mai am mult încă. Dar totuşi nu e uşor. Pe de altă parte, mai mult de jumătate din lucrarea mea nu e datilografiată, ceea ce trebuie să fac tot eu. Sub nici un motiv nu aş putea-o încredinţa cuiva strein, pe care să-l plătesc să mi-o datilografieze, fiindcă citaţiile în diferite limbi, ce se intercalează frecvent, fac imposibil un asemenea procedeu, care altfel mi-ar economisi mult timp preţios. Dactilografierea unei persoane streine deci m-ar încurca mai mult decît m-ar ajuta! Cînd voi aduce lucrarea în forma ei definitivă, orice om subiectiv îşi va putea uşor da seama de ce ea a sosit cu atîta întîrziere. A fost greu de realizat nu numai pentru problemele ei complexe urmărite pe un plan etnologic extins, la o mare parte din Europa — iar uneori şi nu o dată chiar la popoare extra-europene — dar şi pentru migala cu care trebuiesc analizate şi clasificate faptele. Rămîn aşadar la ceea ce am amintit deja: Nu mă supăr pe nimeni dacă mi s-ar spune vreun veto oficial la tipărirea cărţii pe care o redactez acum. Nu am dreptul să mă supăr! În ce priveşte lucrarea aceasta, eu ştiu că atunci cînd va fi gata vor trebui să mă roage editorii să le-o ofer pentru tipar (evident, mă gîndesc la editori conştienţi şi cu oarecare competenţă în materie); căci e din genul acelora care se scriu f. rar, mai ales la noi la români, popor atît de întîrziat pe terenul acesta în comparaţie cu altele. Nu-mi place să exagerez în bine faptele, cu deosebire cînd mă raportez la mine; dar nu-mi place nici ipocrizia de a le tăcea în mod intenţionat, atunci cînd tu eşti mai conştient decît oricine altul de adevărul lor. Ar însemna o ofensă la adresa adevărului şi implicit un prejudiciu pe care singur ţi l-ai aduce în calea unei realizări valoroase, făcîndu-ţi din falsă modestie o presă inhibitivă. Aşadar, într-un asemenea caz, a spune adevărul cu orice risc — chiar cu riscul de a fi taxat de prezumţios — mi se pare mai puţin o datorie faţă de tine însuţi, cît o datorie faţă de poporul căruia aparţii, dacă vrei să contribui cinstitit, adică obiectiv, la ridicarea nivelului său ştiinţific în nu importă ce anume domeniu.

Vă mulţumesc din inimă pentru extrasul din REF. Am citit cu mare plăcere caldele, frumoasele Dvs pagini atît de evocatoare despre regretatul Gorovei. Nu era nevoie să mă citaţi şi pe mine. Vă iert însă, dar numai pentru bunele Dvs intenţii de totdeauna la adresa mea. Habar n-am avut de proiectatata comemorare a lui Gorovei la Fălticeni. În adevăr, acolo trebuia să aibă loc festivitatea principală! Fără să ştiu

însă de un astfel de proiect, eu le-am spus la toţi cu cari am vorbit — în ziua aniversării morţii lui — uimirea şi nemulţumirea mea că nu i-a fost cinstită memoria chiar acolo dacă a activat el, la sediul „Şezătorii". Să le fie ruşine autorităţilor din Fălticeni! E curată inconştienţă. În acelaşi timp, acea pretinsă economie a lor este o dovadă că atitudinea de pînă mai ieri a oficialităţii faţă de disciplina etnografiei e departe de a fi dispărut. Această atitudine a fost rău camuflată prin scuza lipsei de fonduri. Aflaţi că şi aici, la Iaşi a fost un simulacru de comemorare. O numesc aşa, nu fiindcă cei ce au contribuit la ea nu şi-ar fi dat osteneala de a-şi face datoria în conştiinţă: dar pentru lipsa totală de interes a aşa zişilor intelectuali şi mai ales din partea oficialităţilor direct implicate în studiul etnografiei. Întreaga sală nu atingea cred numărul de 30 de persoane! Cei prezenţi erau aproape numai oameni din generaţia mea, cu f. puţine excepţii din generaţia imediat succedentă. Nici un student, pe care să-ţi opreşti privirea aţintită spre viitorul românesc! Nici măcar vreunul din cei de la cursurile de folclor! (căci, dragă Doamne, există o conferinţă, dacă nu chiar o catedră de folclor la Universitatea Iaşilor). Şi, evident, titularul catedrei de folclor s-a ilustrat prin absenţă! Cum trebuie oare interpretată o asemenea comportare?? Boicot faţă de defunctul Gorovei? sau faţă de folclorul românesc? Dar mă opresc de a spune tot răul pe care-l gîndesc în această privinţă . . . Nu pot să nu amintesc că, după conferenţiarii programaţi oficial, am cerut şi eu cuvîntul, pe care, fireşte, n-a cutezat nimeni să mi-l refuze. Eu le-am spus celor de faţă lucruri cu totul neaşteptate, care au produs adevărată stupefacţie asupra lor! Le-am spus cît de adînc tulburat sufleteşte, cît de amărît şi de indignat a fost Gorovei în ultimii ani ai vieţii sale nu numai din pricina atitudinii duşmănoase a oficialităţii faţă de persoana lui; dar mai ales din cauza ravagiilor pe care le-a făcut pe vremea aceea această oficialitate pe terenul folcloric: cum au fost desfiinţate toate revistele de folclor din ţară, care luptau eroic spre a vià; cum au fost desfiinţate catedrele de etnografie de la Cluj şi Iaşi; cum a fost desfiinţată secţia de etnografie şi folclor de la Institutul de Studii şi Cercetări Balcanice şi cum apoi, arhiva acestei secţii a fost distrusă şi prădată de vandali, pe care nici o lege nu i-a pedepsit; cu un cuvînt, cum a fost nimicită din germen întreaga mişcare folclorică de la noi; cum a fost năruită tradiţia cea bună care se înfiripase cu atîtea sacrificii în ţara cu cel mai bogat tezaur folcloric . . . Şi culmea paradoxului: de cine au fost comise aceste criminale vandalisme? De către cei ce venise la cîrma ţării în numele poporului şi al democraţiei! Cînd m-au auzit grăind aşa, cele cîteva persoane oficiale schimbau feţe-feţe, iar cei din sală, din puţini la număr cîţi erau, au început a se împuţina şi mai tare, căci „prudenţa" îi sfătuia să plece, ca nu cumva să-i creadă cineva solidari cu mine! Cînd mi-am dat seama de rezultatele dezastruoase produse de cuvîntul meu, l-am încheiat cu mult

mai devreme decît intenţionam, ca să nu-i ţin prea mult cu sufletul la gură pe bieţii mei auditori . . . Domnule Datcu, peste puţin se va împlini un sfert de veac de la stingerea lui Gorovei. Atunci, va trebui cu orice preţ ca Gorovei să fie comemorat frumos, aşa cum i se cuvine, la Fălticeni. Să vie acolo ţara la cuibul „Şezătorii" lui. Aşa se cade, nu altfel! Să facem imposibilul pentru aceasta! Dacă eu nu voi supravieţui pînatunci, ca să se alăture şi glasul meu la această solemnitate, pe care-o doresc grandioasă şi răscolitoare de suflete, faceţi-o Dvs ceilalţi. E o datorie de onoare din partea Ţării, nu numai pentru Artur Gorovei însuşi; el nu e decît un simbol. Ci pentru ceea ce trebuie să însemne în conştiinţa compatrioţilor noştri valoarea folclorului românesc, pe care Gorovei l-a preţuit mult şi l-a adunat cu o sacră pasiune.

Al Dvs, cu afectuoasă prietenie:

P. Caraman

20

Angajament

Subsemnatul, mă angajez să predau vol. I din lucrarea Descolindatul în Orientul şi sud-estul Europei la Editura Minerva din Bucureşti pînă cel mai tîrziu la 31 decembrie 1971.

P. Caraman

Iaşi, 30.V. 1971

Angajament pe care l-a semnat şi mi l-a predat la Iaşi.

21

Iaşi, 29 dec. 1971

Iubite şi stimate Domnule Datcu,

Amabila Dvs scrisoare, cu veştile ei surprinzător de bune, mi-a făcut o deosebită plăcere. În adevăr, m-am bucurat să aflu despre uimitoarea Dvs activitate, pe care o desfăşuraţi pe teren folcloric în ciuda atîtor obligaţii editoriale ale profesiei, ce Vă răpesc cea mai mare parte din timp. Aştept cu nerăbdare apariţia volumului *Cimiliturile*

românilor lui Gorovei, sub aspectul întregitor și novator al ediției critice pe care ați pregătit-o. Desigur, patriarhul Gorovei surîde blînd și recunăscător de acolo din lumea lui, din ramele eternității. După părerea mea, tot Dvs sunteți cel mai indicat să editați și studiul lui G. Pascu asupra cimiliturilor românilor, care — obiectiv vorbind — își păstrează valoarea lui și care ar fi un pendant foarte oportun la volumul cu materialul folcloric însuși, cules direct de la sursă, al lui Gorovei. S-ar completa minunat. Cum sunteți angrenat în problematica cimiliturilor și deci familiar cu ea, nu V-ar veni prea greu să Vă extindeți lucrul în sensul menționat și să includeți unui proiect cît mai neîntîrziat de editare pozitiva contribuție a lui Pascu. Ați face ceva extrem de util. V-aș sugera — dacă nu ați făcut-o cumva deja la volumul lui Gorovei — să adăugați și o bibliografie folclorică, în care să se reflecte toate sursele (periodice și neperiodice sau chiar din arhive folclorice, netipărite), unde cititorul român și strein poate afla ghicitori românești. Publicul nostru intelectual și în deosebire tinerii noștri folcloriști vor avea o bază solidă de plecare și de orientare în acest interesant domeniu, unde oamenii simpli ai tuturor popoarelor și-au exercitat și ascuțit mintea, jucîndu-se cu imaginile și simbolurile. Și s-ar ști că aceasta a făcut-o la noi tînărul folclorist I. Datcu: vreau să spun Vi s-ar lega numele de această amuzantă ramură a folclorului nostru.

Dar să trec acum „ad meas oves". Nu am uitat deloc situația mea de vechi debitor față de Editura Minerva. Ei bine, am plăcerea să Vă anunț că am terminat ultimul capitol al volumului I și anume: Terminologia folclorică a descolindatului (la români și la alte popoare din sud-estul Europei). Nu a fost cel mai ușor și de aceea am răsuflat de ușurare cînd am izbutit să-l duc la capăt. Acum, sunt pe punctul de a încheia și dactilografierea lui. Dacă nu primeam scrisoarea Dvs, mîine 30 dec. 1971 V-ați fi pomenit cu mine la București, cu ms-ul dactilografiat subsuoară! L-aș fi adus așa cum se găsește, pentru a-mi ține făgăduiala dată, sub semnătură, în cursul acestui an, că cel mai tîrziu pînă la 31 dec. 1971 voi preda Editurii Minerva ms-ul primului volum al lucrării mele. Voiam deci — ceva programat desigur — să vin acolo cu ms-ul în penultima zi a acestui an, ca să se știe de către forul superior al instituției Dvs că lucrarea, cu care m-am angajat acum un secol, nu e basmul cocoșului roșu, ci o realitate aievea. Totuși însă, nu am făcut un ultim control minuțios asupra lucrării. Ar mai avea nevoie de unele retușe și de o riguroasă verificare, pagină cu pagină și capitol cu capitol. E munca migăloasă, dar absolut necesară, de finisaj, care se cere imperios. Pentru aceasta, cu îngăduința Dvs, aș mai avea nevoie de o lună de zile. Aș aduce-o în forma definitivă — bună pentru tipar — în ultima zi a lunii ianuar 1972. Dacă însă aceasta nu-mi e permis, atunci Vă rog să aveți bunătatea de a-mi telegrafia (evident, pe spesele mele), dacă e nevoie, să vin urgent la București și precizați-mi chiar ziua în care să vin. Și mă voi conforma întocmai, căci

nu aş vrea sub nici un motiv să-mi pierd rîndul la editare în cursul anului 1972!

Ceea ce Vă pot spune în mod categoric, fără umbră de îndoială, ca unul care, în materia respectivă, am competenţa de a o face mai mult ca oricine de la noi şi de aiurea — e că lucrarea, pe care V-o dau spre publicare, va face cinste Editurii Dvs. Nu-mi place să mă laud, dar e f. natural ca eu primul să fiu conştient în gradul cel mai înalt de valoarea lucrului meu. Şi aceasta, cu atitudinea critică a obiectivităţii, care vrea să judece pe ale sale ca şi cum ar fi streine. De aceea aş dori ca lucrarea mea să fie editată în cele mai civilizate condiţii posibile. Eu am regretat profund că nu am redactat-o în l. franceză sau engleză; însă nici prin minte nu mi-a trecut că Editura Minerva sau vreo altă editură din ţară mi-ar accepta-o în vreo limbă streină. Regretul amintit m-a încolţit din momentul cînd Dvs mi-aţi spus în cursul acestui an că ar fi fost mai bine dac-o redactam „ab initio" în l. franceză. Era însă prea tîrziu s-o mai fac: mi-ar fi cerut încă şi mai mult timp şi eu deja eram în mare întîrziere. Dar, în adevăr, lucrarea mea e tot atît de interesantă pentru streini ca şi pentru români! Ţin să Vă încunoştinţez că vol. I are aproximativ 500 pagini tipografice. Sau, ca să încerc o precizare, are în orice caz mai multe pagini decît 500; mai puţine nu, deşi paginaţia mea numără în jurul lui 400. Dar paginile mele sunt mult mai mari ca cele tipografice în 8-° obişnuit — uneori sunt duble. Vol. II va avea şi el cam acelaşi număr de pagini, dacă nu chiar mai multe. Tot în cursul lunei ianuarie, aş vrea să scriu şi o introducere la acest studiu al meu. Un rezumat general în l. franceză cred că trebuie să-l dau la sfîrşit, incluzînd în el cuprinsul ambelor volume; deci e chestie de viitor: cînd predau vol. II, predau şi rezumatul francez.

Şi cu aceasta am încheiat cele ce aveam a Vă spune referitor la oile mele. Nu uit că peste puţin vom păşi pragul anului 1972: Aşadar la mulţi ani, cu toate fericirile posibile şi imaginabile „ici-bas" Dvs şi întregii Dvs familii! Transmiteţi, rogu-Vă, din partea soţiei mele şi a mea salutări şi distinse omagii Dnei Datcu.

Al Dvs, cu cele mai calde, mai prieteneşti salutări:
P. Caraman

P.S.

Era să uit: mi-am ţinut făgăduiala de astă-primăvară în legătură cu D-l Diaconu. L-am căutat acasă de două ori, însă nu l-am găsit. Apoi, am plecat din Iaşi la Cluj, unde aveam nevoie de bibliotecile de acolo (despre care îmi făceam iluzii, care s-au dovedit mai degrabă vane) şi de la Cluj i-am scris, spunîndu-i dorinţa Dvs de a trimite la editură vol. *Criterii asupra monografiei folclorice*. Am crezut că, poate, în urma

intervenţiei mele, V-a scris. Aseară însă, stimulat de scrisoarea Dvs, i-am făcut o vizită. Mi-a părut tare rău că l-am aflat suferind: şi anume e chinuit de insomnii, cu care luptă fără succes . . . Insomnii epuizante! Şi e o persoană f. dificilă. Deja, astă-primăvară m-am interesat pe aici pe la medici, însă nu primeşte nici un medic. Nici nu vrea s-audă de ei! E un om sănătos în principiu, căci e perfect normal sub toate aspectele, însă are un dezechilibru organic — repercusiune a închisorilor lui — care trebuie restabilit, şi el se obstinează continuu, neascultînd de cei ce vor să-l ajute. Aceasta l-a slăbit şi-l face să se simtă obosit la efortul intelectual de durată. I-am spus de lucrarea cu „Criteriile". Mi-a răspuns evaziv; am înţeles că e gata şi că ar trebui numai s-o revizuiască puţin, să arunce o ultimă ochire asupra ei. Dar, a adăugat el, „Înainte de a le preda această lucrare, Vă rog să-i întrebaţi pe Dnii Şerb şi Datcu despre soarta lucrării mele predată la editură, cu titlul *Titu Maiorescu şi poezia populară* şi totodată, ce este cu articolele referitoare la Ovid Densusianu (p. un volum comemorativ la centenarul naşterii), predate D-lui Şerb acasă la prof. Tache Papahagi. După ce aflu din partea domniilor lor, un răspuns care să mă satisfacă în această privinţă, atunci voi face totul spre a le încredinţa neîntîrziat pentru tipar şi *Criterii asupra monografiei folcl.* Acesta a fost răspunsul D-ului Diaconu la întrebarea Dvs.

P.S.1

Îndrăznesc să Vă adresez o rugăminte, „en désespoir de cause":

Un profesor strein m-a rugat să-i procur de la noi din ţară cartea apărută acum 3 ani: I. Bogdan, *Scrieri alese*, Buc., 1968 (nu ştiu la ce editură a apărut, poate chiar la Minerva!)

V-aş fi recunoscător dacă mi-aţi trimite-o urgent. (Vă trimit costul ei fără întîrziere.) În Iaşi am căutat-o zadarnic la toate librăriile. La Bucureşti, m-am adresat librăriei „Cartea prin poştă", ca să primesc, după o lună, răspunsul dezolant şi deziluzionant că „n-o avem în depozit". Poate am norocul să mi-o găsiţi Dvs, doar e aşa de curînd editată încît nu cred să se fi epuizat la toate librăriile bucureştene.

22

Iaşi, 28 ianuarie 1972

Stimate şi iubite Domnule Datcu,

Iertare!

Nu pot veni cu ms-ul în ziua de 30 ianuarie, precum am promis. Am fost bolnav foarte serios timp de trei săptămîni din luna aceasta. Aşa mi-am făcut intrarea triumfală în noul an 1972! Niciodată nu m-a durut mai tare suferinţa fizică decît acum, cînd mă obligă să nu-mi respect

cuvîntul dat într-un chip atît de categoric. Dar ce-i de făcut în fața acestor inexorabile fatalități ale bietei materii?? Astfel, nu am putut lucra decît prea puțin și cu mari întreruperi. Iată de ce Vă rog — dacă așa ceva mai e cu putință — să mi se acorde încă două săptămîni din luna februarie. Adică, să prezint ms-ul meu Editurii Minerva în ziua de 15 februar. Și acesta va fi cu adevărat termenul ultim, cînd voi veni cu lucrarea gata „coûte que coûte"!

Nici nu Vă puteți imagina cît de greu îmi vine să Vă scriu aceste rînduri. Dar blestemata de „carcasse" mi-a jucat festa tocmai cînd aveam mai mare nevoie de protecția ei! Ce păcat și ce trist că depindem așa de tare de dînsa! Asta e însă și nu alta cruda realitate... De altfel, banalul fenomen se-ncadrează perfect în spiritul celui mai autentic materialism dialectic. Amară proză!

Pe la d. Diaconu n-am mai putut trece ca să-i comunic ceea ce-mi scrieți Dvs. Nu am ieșit din casă de anul trecut! Nici el nu mi-a mai dat vreun semn de viață. Voi merge însă în cursul lunei următoare și Vă aduc răspunsul lui „viva voce" la București.

Vă mulțumesc mult pentru volumul despre Ioan Bogdan, cît și pentru *Mărturisiri literare*, editate de Dvs. E o ediție care Vă face cinste sub toate aspectele. Iar Introducerea e de o subtilitate și finețe care m-au surprins deosebit de plăcut. Felicitările mele! E un lucru de bun augur pentru ceea ce suntem acum îndreptățiți să așteptăm pe viitor de la Dvs.

Cu cele mai calde salutări:
P. Caraman

23

10 februarie 1972

Iată datele pe care mi le cereți (deși nu am nici o veleitate de a figura în „Dicț. folcloriștilor români":

Numele: Caraman
Prenumele: Petru
Data nașterii: 18.XII. 1898.
Locul natal: com. Vîrlezi, jud. Galați.
Naționalitatea: română
Tatăl: Neculai.
Mama: Ileana.

Specialitatea: etnografia română şi etnologie.
Studii:

— Şcoala primară din satul natal,

— Liceul Internat „C. Negruzzi" din Iaşi,

— Licenţiat în Litere (filologia română) al Universităţii din Iaşi

— Doctor în Litere şi Filosofie (cu specialitatea principală etnografie şi etnologie) al Universităţii „Wl. Jagiełło" din Cracovia — Polonia).

Funcţii ocupate în Statul Român:

— fost profesor la diferite licee din Cernăuţi şi Bucureşti;

— fost director al Institutului Român din Sofia (Bulgaria);

— fost prof. de slavistică al Facultăţii de Litere de la Universitatea din Iaşi.

Cu cele mai distinse salutări:
P. Caraman

24

Telegramă nr. 155. Loc 3 din Iaşi 6 nr. 32 15 1 1800. Data poştei din Bucureşti: 2.III.1972.

Sosesc vineri dimineaţa. Scuzaţi întîrzierea.

Caraman.

25

Iaşi, Fd. Codrescu nr. 1—cod 6600
15 ianuarie 1979

Stimate Domnule Datcu,

Am lipsit îndelungat din Iaşi, m-am întors acasă abia ieri seară. Pe cînd mă aflam la spitalele din Cluj — unde am fost internat succesiv timp de două luni şi jumătate, spre a suporta o operaţie foarte grea şi complicată a stomacului — am primit din Iaşi, de acasă, o scrisoare trimisă mie acolo de către d. Constantin Eretescu. Era pe la sfîrşitul lui noiembrie 78. Ferm convins că vestea pe care mi-o comunica o să mă încînte, secretarul de redacţie de la REF îmi spunea: „Îmi face plăcere să Vă informez că numărul 2/1978 al revistei, cuprinzînd articolul omagial despre viaţa şi activitatea Dvs, se află în stadiul de definitivare . . ."

Iată ce i-am răspuns cu cît am putut mai repede d-lui Eretescu, așa slăbit de tot cum eram, după operație:

„În ce privește informația pe care mi-o dați, departe de a mă încînta, precum ați avut iluzia, m-a dezolat! Cel ce a inițiat această așa-zisă omagiere a avut cea mai nefericită inspirație. Opriți, Vă rog, asemenea năpaste, care mă amenință! Sper că mai e încă vreme să retrageți din REF acel nesăbuit articol, care vrea să fie omagial, dar care — oricum ar fi scris și de oricine ar fi scris — nu va face în fond decît să trîmbițeze la cele patru vînturi, fără să vrea, goliciunea de conținut a vieții mele. V-aș rămîne profund recunoscător, dacă reușiți să faceți să dispară din REF menționatul articol!

Referitor la pretinsa mea activitate folclorică, Vă pot declara in toată sinceritatea că puținele mele scrieri publicate — față de ceea ce eram în măsură să fac și n-am făcut — sunt egale cu zero, sau aproape. Nimeni n-o știe mai bine ca mine. Iată care-i adevărul, purul adevăr, în această privință: cariera mea științifică a fost complet ratată, samavolnic sfărîmată. Cei ce-au contribuit la sfărîmarea ei se pot felicita c-au reușit din plin."

Dar fie că scrisoarea mea a ajuns prea tîrziu, fie că d. Eretescu n-a vrut să m-asculte, ceea ce nu doream să se întîmple s-a întîmplat.

Am citit acum articolul Dvs, frumos scris de altfel, dar care îmi atribuie ultra-hiperbolic merite pe care nu le am!

Aflați că chiar dacă aș fi avut realmente unele merite, elogiile Dvs m-ar fi jenat și nu mi-ar fi produs nici o bucurie. Atunci, cum aș putea oare să fiu încîntat de ele, cînd eu îmi dau perfect seama că nu le merit?! Mi-au repugnat totdeauna exhibițiile de orice natură și goana semenilor după gloriole de tot felul. Cred că e de preferat să realizăm mai mult și să ne lăudăm mai puțin. Poate Vi se pare bizară sau chiar excentrică atitudinea mea. Poate! Dar natura omului, temperamentul lui, se definește foarte adesea ca o fatalitate inexorabilă, din care nu poate ieși decît în mod cu totul excepțional...

Și, totuși, în pofida celor mai sus relatate, mi-ar fi imposibil să nu apreciez cum se cuvine bunele Dvs intenții la adresa mea. Mă obligă obiectivitatea — acest principiu cu putere de lege — la care eu țin foarte mult. Articolul Dvs — judecat exclusiv prin prizma intențiilor — mi-a dat de gîndit și în concluzie mi-am zis: Ceea ce a făcut d. Datcu nu e în stare să facă oricine! Iată ce m-a înseninat și m-a făcut să uit durerile trecute. Să uit suferințele cauzate de ele, care au fost mari și mai ales descurajante...

Domnule Datcu, Dvs — după cum am remarcat, cu o deosebită satisfacție — Vă afirmați tot mai mult ca om de știință în disciplina cu caracter enciclopedic a folclorului, care nu e o specialitate ușoară. Convingerea mea veche e că un om de știință autentic este concomitent și un

om de caracter! Dacă Vi se semnalează cumva și oameni de știință cari sunt lipsiți de caracter, să știți că aceia nu-s adevărați oameni de știință. Mai curînd sau mai tîrziu, ei își dau în vileag absența vocației lor în ogorul științei. Omul de știință nu poate sluji decît adevărul și dreptatea, care sunt unice. Un pseudosavant nu e capabil să servească nici adevărul, nici dreptatea în toată puritatea acestora. Iată dar pentru ce — în ciuda jenei și chiar a dezagrementului provocat de articolul Dvs — am simțit totuși o tresărire de bucurie, dîndu-mi seama că în același timp Dvs mi-ați făcut dovada că sunteți un om integru, că nu faceți abstracție de ceea ce numim conștiință și caracter . . . Aceasta e mult, e chiar foarte mult, mai ales în lumea supremei decadențe etice în care suntem constrînși să trăim și în care cele mai sacre principii au fost brutal încălcate, iar nu o dată complet abolite . . .

Al Dvs, cu prietenești salutări!

P. Caraman

N.B.

Această scrisoare — expediată inițial pe vechea adresă a editurii Minerva (care-mi era mai bine cunoscută) — mi-a fost trimisă „retour" la Iași. Factorul bucureștean n-a binevoit s-o dirijeze la noua adresă, ceea ce era f. simplu și totodată uman . . .
Trebuie totuși să-i fiu recunoscător acestui confortabil personaj că nu mi-a aruncat-o la coș!

P.C.

26

Iași, 28.VII.1979

Stimate și enigmatice Domnule Datcu,

Mulțumind din inimă pentru amabilitatea Dvs de a-mi fi trimis „Dicționarul folcloriștilor", Vă felicit atît pentru inițiativa publicării lui, cît și pentru realizare! Era ceva care se cerea imperios în țara în care — printr-un concurs de fericite împrejurări — bogatul și minunatul ei tezaur folcloric stă la temelia literaturii culte a poporului român.

P. Caraman

27

Iași, Fundacul Codrescu 1
9.XI.1979

Stimate Domnule Datcu,

Cum de la data examenului Dvs de doctorat a trecut destulă vreme — fără ca să se fi ivit vreun semn cît de mic care să-mi confirme că referatul meu asupra tezei a fost primit în timp util — sunt foarte îngrijorat de soarta lui. Întîi am vrut să mă adresez D-nei Z. Dumitrescu-Bușulenga, întrucît pe numele D-sale am expediat expres-recomandat, în triplu exemplar, referatul. În cele din urmă, m-am gîndit că este mai bine să m-adresez chiar dvs. Să știți că eu am expediat menționatul referat cu maxima promptitutine. E cu putință să nu fi ajuns la destinație?? La un institut universitar din capitala țării??? Mi s-ar părea un fapt prea deochiat să se fi întîmplat așa ceva! Deși, în România socialistă, se-ntîmplă atîtea lucruri ciudate și absurde, în cea mai flagrantă contradicție cu rațiunea și cu logica, încît nu m-aș mira prea mult ca plicul meu cu menționatul referat să fie victima Poștei Române, ale cărei barbarii le cunosc bine din proprie și tristă experiență!

Totuși, eu păstrez recipisa cu n-rul 2322 din ziua de 20.X.1979 și nu-i voi ierta sub nici un motiv pe cei vinovați de asemenea criminală infamie! Aș fi dezolat ca Dvs să nu fi primit referatul meu, pentru a cărui realizare am făcut eforturi nepermise stării sănătății mele . . .

Rog, fiți bun și scoateți-mă din nedumerire: pe o carte postală, scrieți: da! au ba! Atît!

Al. Dvs:
P. Caraman

28

18.XI.1979, Iași

Stimate Domnule Datcu,

Neplăcuta veste, pe care mi-ați comunicat-o, a fost pentru mine dezolantă! Sunt dominat de impresia că-n biata noastră țară toate au loc în chip haotic — că nimeni nu-și mai face datoria în conștiință . . .

Sub nici un motiv nu voi putea ierta neglijenţa atît de vinovată a d-nei Zoe D. Buşulenga!

Al Dvs
P. Caraman

Expediat pe adresa Universităţii din Bucureşti, referatul n-a fost îndrumat spre sediul Institutului de Istorie şi Teorie Literară „G. Călinescu", unde am susţinut doctoratul. Doamna prof. univ. Zoe Dumitrescu Buşulenga n-a avut deci nici o vină în această privinţă. Totuşi, ulterior, un exemplar din referatul prof. P. Caraman a fost alăturat referatelor neoficiale.

LISTA ABREVIERILOR

AAF = *Anuarul Arhivei de Folclor.*

Afanasiev, NRS = Afanasiev, Alecsandr Nicolaevici, *Narodnîie ruskie skazki* . . . I—III, 1957.

Alecsandri, *Poez. pop.* = Vasile Alecsandri, *Poezii populare ale românilor.* Adunate şi întocmite de . . ., 1866.

V. Alecsandri, *Poezii populare.* = V. Alecsandri, *Poezii populare.* Publicate cu introducere, note şi glosar de G. Giuglea, Edit. Tipografiile Române Unite, Bucureşti, 1933.

Al. Amzulescu, *Cîntece bătr.* = Al. Amzulescu, *Cîntece bătrîneşti.* Bucureşti, Editura Minerva, 1974.

An. Ac. Rom. — *Analele Academiei Române.*

ASPh = *Archiv für Slavische Philologie.*

Athen Dipnosoph. = *Athenaei Dipnosophistarum,* Basileae, 1535.

G. Basile, Pentamer. = Basile Giambattista, *Il Pentamerone ossia la fiaba delle fiabe.* Tradotta dall' antico dialetto napoletano e corredata di note storiche da Benedetto Croce, vol. I—II, Bari, 1925.

Berechet, *Caterisirea* = Ştefan Berechet, *Caterisirea (Degradarea) preotului. Frăţia de cruce. După două manuscrise slave aflate în Basarabia,* Chişinău, 1924 (Contribuţiuni la dreptul vechi românesc).

Bergk, *Poetae lyr. gr.* = Bergk Theodorus, *Poetae graeci* . . . Editio altera, Lipsiae, 1853.

Bibicescu, *Poez. pop. din Tr.* = I. G. Bibicescu, *Poezii populare din Transilvania,* Bucureşti, Imprimeria Statului, 1893.

BIP = *Buletinul Instrucţiunii Publice.*

I. Bogdan, *Cinci doc. slavo-rom.* = Ion Bogdan, *Cinci documente istorice slavo-române din arhiva Curţii imperiale de la Viena,* Bucureşti, 1889. Academia Română; Analele Academiei Române, Seria II, Tom. XI, Memoriile Secţiei Istorice.

Bogdanović INP = David Bogdanović, *Izbrane narodne pjesme hrvatsch i srpske.* Priredio. Dr. . . (Cîntece populare alese, croate şi sîrbeşti), Zagreb, Tisak şi Naklada, f.a.

Bolte-Pol. Anm. KHMGr. = Bolte Johannes u.Georg Polivka, *Anmerkungen zu den Kinder-u.Hausmärchen der Brüder Grimm*. Neu bearbeitet von . . . Band I—V, 1913—1932.

Br. Grimm, Dwb. = *Kinder und Hausmärchen*, I—II Band, Achte Auflage, Göttingen, 1864.

Bruchmann, *Ep. deorum* (la Roscher ALGRM) = Roscher, W.H. *Ausführliches Lexicon der griechischen und römischen Mythologie.* Herausgegeben von W.H.Roscher. Band I 1—2; II 1—2, III 1—2, IV—VI+Supplemente. Epitheta deorum quae apud poetas graecos leguntur. Collegit disposuit edidit C. H. Bruchmann (et lesse Benedictus Carter) (Band I—II); Mythische Kosmographie der Griechen von Prof. E. H. Berger: Geschichte der klassischen Mythologie und Religionsgeschichte von Otto Gruppe, Leipzig, 1984—1937.

Bul. instr. publ. = *Buletinul Instrucțiunii Publice.*

Burada, *Dat. pop. rom. înmorm.* = Teodor T. Burada, *Datinile poporului român la înmormîntare*, Iași, 1882.

Candrea-Densusianu, *Dict. etim.1.r.* = I. - Aurel Candrea, Ovid Densusianu, *Dicționarul etimologic al limbii române. Elementele latine*, 4 fascicule, București, 1907—1914.

Th. Capidan, *Meglenoromânii* = Theodor Capidan, *Meglenoromânii*, București, 1925—1935. Vol. I, *Istoria și graiul lor*, 1925; vol. II, *Literatura populară la meglenoromâni*, 1928; vol. III, Dicționar meglenoromân, 1936.

Cătană, *PPBanat* = George Cătană, *Poveşti poporale din Banat.* Culese din gura poporului, Brașov, 1908, I, 104 p., II, 112 p.

Chevreul, *Bag. div.* = M.E. Chevreul, *De la baguette divinatoire*, 1854.

Col. Tr. = *Columna lui Traian.*

Conv. lit. = *Convorbiri literare.*

Cosquin, *Contes* = Cosquin, *Contes populaires de Lorraine*, tom. I, Paris, 1886.

Dar. — Sagl. DAGR = Ch. Daremberg, Edmond Saglio, *Dictionnaire des antiquités greques et romaines.* Ouvrage rédigé . . . sous la direction de Ch. Daremberg et Edm. Saglio (Continué) par Edmond Pottier et Georges Lafaye, Paris, Hachette, 1877—1929, 10 vol.

Densusianu, *G. Hațeg* = Ovid Densusianu, *Graiul din Țara Hațegului*, București, Socec, 1915.

De Vallemont, *Psyh. occ.* = De Vallemont, *La Physique occulte.*

Du Cange, *Gloss ad. script. med. et inf. graec.* = Du Cange (Carolus Du Fresne), *Glossarium ad Scriptores mediae et infimae Graecitatis* . . . Accedit Appendix ad Glossarium mediae et infimae Latinitatis, Tomus I, Lugduni, 1688.

Dumont-Chaplain = *Les céramiques de la Grèce propre*, par Albert Dumont et Jules Chaplain. Tome I. *Histoire de la peinture des vases grecs depuis les origines jusqu'au V-e siècle avant Jésus-Christ, suivie d'un choix de vases peints trouvés en Grèce*; II *Mélanges archéologiques, suivis d'un choix de Terres cuites, bronzes et marbres* trouves en Grèce, Paris, Firmin Didot, 1888—1890, 2 vol.

Fotino, *Contribution* = George Fotino, *Contribution à l'étude des origines de l'ancient Droit Coutumier roumain. Un chapitre de la proprieté au Moyen Âge*, Paris, 1926.

Frîncu-Candrea, *Rom. m-ții Apus.* = Teofil Frîncu, George Candrea, *Românii din Munții Apuseni (Moții)*. Scriere etnografică, București, Tipografia, Gr. Luis, 1888.

Fundescu, Basme = I. C. Fundescu, *Literatură populară, Basme, orații, păcăliturí și ghicitori*. Adunate de . . ., Cu o introducere despre literatura populară de B. P. Hasdeu, București, Socec, 1867.

Galland *1001 nopți* = Galand, Antoine, *Contes des mille et une nuits*. Traduction de . . . Paris, Editions Baudelaire, 1965.

G. Dem T. *Poezii pop. rom.* = G. Dem Teodorescu, *Poezii populare române*, București, Tipografia modernă, 1885.

Grimm DM = J. Grimm, *Deutsche Mythologie*, I, Berlin, 1875.

Gruppe, Gr. MR = O. Gruppe, *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*, von Dr . . . Band I, II, München, H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1906.

Hahn, *Alb. Studien* = Johann Georg von Hahn, *Albanesische Studien*, von. Dr. jur. . . Nebst einer Karte und andern artistischen Beilagen, Jena, Friedrich Mauke 1854.

Hahn, *Gr. und. alb Märchen* = Johann Georg von Hahn, *Griechische und albanesische Märchen*, vol. I, Leipzig, 1864.

Hasdeu, *Frăția de cr.* = B. P. Hasdeu, *Frăția de cruce*, în *Columna lui Traian*, an. VIII, 1877, tom. II și în *Originile Craiovei*.

Hdt. = Herodot

I. Cr. = *Ion Creangă*, revistă de limbă, literatură și artă populară, Bîrlad, 1908–1921.

Ispirescu BR = Petre Ispirescu, *Legende sau Basmele românilor*.

Kolberg = *Krakowskie* = Oskar Kolberg, *Krakowskie*, 4 tomy, Kraków, 1871–1875.

Kolberg, *Pozn.* = Oskar Kolberg, *Poznańskie*, 7 tomy, Kraków, 1875–1882.

Krauss, *Sitte* = Friedrich S. Krauss, *Sitte und Brauch der Südslaven*. Nach heimischen gedruckten und ungedruckten Quellen, von Dr . . ., Wien, Alfred Hölder, 1885.

Krauss, *Slav. Volksforsch.* = Friedrich S. Krauss, *Slavische Volkforschungen*. Abhandlungen über Glauben, Gewohuheitrechte, Sitten, Bräuche und die Guslarenlieder der Süd-slaven, Leipzig, 1908.

Krauss, *Volksglaube* = Friedrich S. Krauss, *Volksglaube und religiöser Brauch der Südslaven*. Vorwiegend nach eigenen Ermittlungen, Münster i. W., Aschendorff, 1890.

Lacombe-Rouède NDIF = Prof. A. Lacombe et. Prof. P. Rouède, *Nouveau dictionnaire français-italien et italien-français*, Paris, Garnier Freres, f.a.

La Garde, *Voyage* = La Garde-Chambonas, Auguste de, *Voyage de Moscou à Vienne, par Kiow, Odessa, Constantinople, Bucharest, . . ., ou Lettres adressées à Jules Goiffith*, Paris, 1884.

Luc. *Mort. dial.* = *Dialogurile morților.*

Lupașcu, *Med. bab.* = D. Lupașcu, *Medicina babelor*. Adunare de descîntece, rețete de doftorii și vrăjitorii băbești. Cu un raport de I. Bianu, București, Tipografia Carol Göbl, 1890.

Luzel, *Contes* = Luzel, *Contes de la Basse Bretagne.*

Mardrus, *1001 n. (ed. ilustr.)* = Docteur J. C. Mardrus, *Conte des Mille et une Nuits.* Illustration en couleurs de Ch. Picard le Doux, Paris, „Réne Kieffer" vol. VII, VIII.

Marian DPR = S. Fl. Marian, *Descîntece poporane române* culese de . . ., 1886.

Marian, *Nașterea* = S. Fl. Marian, *Nașterea la români*, studiu etnografic, București, Editura Academiei Române, 1892.

Marian, *Sărbătorile* = S. Fl. Marian, *Sărbătorile la români*, studiu etnografic. București Editura Academiei Române, vol. I, *Cîrnilegile*, 1898; vol. I, *Păresimile*, 1899; vol. III, *Cincizecimea*, 1901.

L. Marjanović, *Jun. pjesme (muhamed.)* = Luka Marjanović, *Junačke pjesme (muhamedovske).*

Mcr. *Saturnalia* = *Macrobii Saturnalia.*

MF = *Materialuri folcloristice*, culese și publicate sub auspiciile Ministerului Cultelor și Învățămîntului Public, prin îngrijirea lui Gr. G. Tocilescu, București, Tipografia Corpului Didactic, 1900.

Mem. Secț. Ist. = *Memoriile Secției Istorice.*

G. Meyer, *Kurzgef. alb.* = Gustav Meyer, *Kurzgefasste albanesische Grammatik mit Lesestücken und Glossar*, Leipzig, 1888.

G. Meyer, *Etym. Wb. alb. Spr.* = Gustav Meyer, *Etymologisches Wörterbuch der albanesischen Sprache*, Strassbourg, 1891.

Minea-Boga, *Cum se moșteneau moșiile* = Prof. I. Minea, L. T. Boga, *Cum se moșteneau moșiile în Țara Românească pînă la sfîrșitul secolului al XVI-lea? Contribuțiuni la istoria vechiului drept în Țara Românească*, Iași, I–II, 1933–1935.

NRR = *Noua revistă română.*

Od. = *Odiseea.*

Ov. *Met.* = Ovidiu, *Metamorfoze.*

Overbeck GGr. = J. Overbeck, *Geschichte der griechischen Plastik III. umgearb. und vermehr.* Auflage I–II Band, Leipzig, 1881–1882.

P. Negulescu, *Adopțiunea fraternă* = Paul Negulescu, *Adopțiunea fraternă sau înfrățirea*, studiu comparativ, în „Convorbiri literare", an. 32, nr. 3, 15 martie 1898, p. 276–296.

El. Niculiță-Vor., *Datinele* = Elena Niculiță-Voronca, *Datinele și credințele poporului român, adunate și așezate în ordine mitologică*, Mihalcea lîngă Cernăuți, Editură proprie, vol. I, partea I–III, vol. II, partea IV–V, p. 859–1295, 1903.

Pamfile, *Com.* = Tudor Pamfile, *Mitologie românească*, II, *Comorile*, 1916.
Pamfile, *Frăția* = Tudor Pamfile, *Frăția de cruce și alte inrudiri sufletești*, în „Ion Creangă", XIII, nr. 7—8, iulie-august 1920, p. 105—111, nr. 9—10, septembrie-octombrie, p. 122—148.
Papahagi, *BAr.* = Pericle Papahagi, *Basme aromâne* și glosar, București, Editura Academiei Române, 1905.
P. Papahagi, *Meglenoromânii* = *Meglenoromânii*. Studiu etnografico-filologic, 2 vol., București, 1902.
T. Papahagi, DDA = Tache Papahagi, *Dicționarul dialectului aromân-general și etimologic*, București, 1963; ed, a II-a, 1974.
Passow PCGR = Arnoldous Passow, *Popularia carmina*. Greciae recentioris edidit . . Lipsiae, 1860.
Pausanias, *Descr.* = *Pausaniae Greciae Descriptio.*
Perrault, *Contes* = Charles Perrault, *Contes*, Paris, 1894.
Perrot-Chipiez, *Hist. de l'art* = Georges Perrot et Charles Chipiez, *Historie de l'art dans l'antiquite. Egypte-Assyrie-Persie-Asie-Mineure-Grèce-Étrurie-Rome*, Tome I—X, Paris, 1882—1924.
Plinius NH = Plinii Secundi, *Naturalis Historiae.*
A. H. Post, *Grundriss der ethnologischen jurisprudenz* = Albert Hermann Post, *Grundriss der ethnologischen jurisprudenz* von Dr . . . Band I: Allgemeiner teil; II Spezieller Theil. Oldenburg und Leipzig, 1894—1895.
Preller, Phil = Ludwig Preller, Griechische Mythologie, Band I—II, Leipzig, 1854.
Pușcariu, Etym. Wb. = Sextil Pușcariu, *Etymologisches Wörterbuch der rumänischen Sprache. I. Lateinische Element mit Berücksichtigung aller romanischen Sprachen*, Heidelberg, 1905.
Rădulescu-Codin și Mihalache, *Sărb. pop.* = C. Rădulescu-Codin și D. Mihalache, *Sărbătorile poporului, cu obiceiurile, credințele și unele tradiții legate de ele. Culegere din părțile Muscelului*, București, 1909.
Rein. Rép. S.I. = Salomon Reinach, *Répertoire de la statuaire grecque et romaine . . .*, Tome I—II, Paris, 1897.
Roscher, ALGRM = Roscher, *Ausführliches Lexicon der griech. u. rom. Mythologie.*
Sauvé FH. — *Vosges* = L. F. Sauvé, *Le folk-lore des Hautes-Vosges*, par . . ., Paris, 1889.
Sbiera PPR = Ion G. Sbiera, *Povești poporale românești*. Din popor luate și poporului date, Cernăuți,
Schott, *Wal. Märchen* = Arthur und Albert Schott, *Wallachische Maerchen*, Stuttgart und Tübingen, 1845.
SCIV, = *Studii și cercetări de istorie veche.*
Sébillot, FFr. = Paul Sébillot, *Folkore français.*
Sommer, *Vita Iac. Desp.* = Sommerus Johannes, *Vitta Jacobi Despotae Moldavorum reguli Witeragae* 87(1587).

Sophocles, *Greek lexicon* = E. A. Sophocles, *Greek Lexicon of the Roman und Byzantine Periods (from b.C. 146 to a.D.1100)* by . . . Memorial edition. New-York: Charles Scribner's Sons; Leipzig Otto Harrassowitz, 1888.
Štrekely SNP = Dr. K. Štrekely, *Slovenske narodne pesmi*, v. Ljubljani, 1895.
Szuchiewicz, *Huc.* Wlodzimierz Szuchiewicz, Huculszczuny, Krakow, I—II, 1902, III, 1904, 1908.
Şăineanu BR = Lazăr Şăineanu, *Basmele române în comparaţiune cu legendele antice clasice şi în legătură cu basmele popoarelor învecinate şi ale tuturor popoarelor romanice*, studiu comparativ, Bucureşti, 1895.
Şez. = *Şezătoarea*, Fălticeni, 1892—1929.
Tăzl. CN. = Gh. I. Tăzlăuanu, *Comoara neamului*, Bucureşti, 10 vol., 1943.
Thc. = Thucydide.
Thucydidis, *De bello pelop.* = Thucydidis, *De bello ploponnesiaco*, Vanetiis in domo Aldi, 1502.
Tille ŠCP = V. Tille, *Soupis českych pohádek y Praze*: Nákladem Ceské Akademie věd a uměni, 1929.
Vicente Salvá NDEF = Vicente Salvá, *Nouveau dictionnaire espagnol-français avec la prononciation figuree*, Paris, 1912.
VT = *Vechiul Testament.*
Wlislocki, VM = Dr. Heinrich von Wlislocki, *Aus dem Volkleben der Magyaren.* Ethnologische Mitteilungen, München, 1893.
Wutke, DVG = A. Wutke, *Der Deutsche Volksaberglaube der Gegenwart*, Berlin, 1869.
Zanne, *Prov. rom.* = Iuliu A. Zanne, *Proverbele românilor . . .*, Bucureşti, 10 vol., 1895—1903 (1912).

BIBLIOGRAFIE CRITICĂ ASUPRA OPEREI LUI PETRU CARAMAN

D. Caracostea, *Balada poporană română*. Curs litografiat, ţinut la Universitatea din Bucureşti, 1932–1933, p. 355–416.

P.P.P.[anaitescu], *Caraman, P.*, *„Obrzęd Kolędowania u Slowian i u Rumunów"*, în „Revista istorică română", Bucureşti, MCMXXXIII, vol. III, p. 444.

O. D.[ensusianu], *P. Caraman*, *„Obrzęd Kolędowania u Slowian i u Rumunov*, în „Grai şi suflet", Bucureşti, VI, 1933–1934, p. 392–393.

Valentin Gr. Chelaru, *Piotr Caraman*, *„Obrzęd Kolędowania u Slowian i u Rumunów"*, în „Arhiva", Iaşi, an. 41, 1–2, ianuarie-aprilie, 1934, p. 80–81.

A. Brückner, *Piotr Caraman*, *„Obrzęd Kolędowania u Slowian i u Rumunów*, în „Zeitschrift für Slavische Philologie", Leipzig, Band XI, Doppelheft 1/2, 1934, p. 453–456.

Valentin Gr. Chelaru, *Petru Caraman*, *„Contribuţie la cronologizarea şi geneza baladei populare la români"*, în „Arhiva", an. 41, nr. 1–2, 1934, p. 81–84.

Henri H. Stahl, *Culegeri de folclor*: *„Anuarul Arhivei de folclor"* şi *„Culegătorul"*, în „Convorbiri literare", an. LXVII, nr. 4, aprilie 1934, p. 346–349.

Vasile Bogrea, *Ion Muşlea*, *„Anuarul Arhivei de Folclor"*, în „Dacoromania", an.VII (1931–1933), Bucureşti, 1934, p. 434–436.

Hr. Vakarelski, *Piotr Caraman*, *„Obrzęd Kolędowania u Slowian i u Rumunów"*. în „Revue internationale des études balkaniques", Beograd, 1936, p. 295–297.

Th. Capidan, *„Anuarul Arhivei de Folclor"* . . ., în „Revue internationale des études balkaniques", Beograd, an. II, 1936, tom. I (3), p. 291–293.

Mircea Eliade, *Urme istorice în folclorul balcanic*, în „Cuvîntul", Bucureşti, an. XV, nr. 3182, 24 martie 1938, p.3.

Mircea Eliade, *Folclor şi istorie*, în „Cuvîntul", an XV, nr. 3183, 25 martie 1938, p.3.

G. Pascu, Petru Caraman. *„Contribuţie la cronologizarea şi geneza baladei populare la români"*, în „Revista critică". Iaşi, XII, nr. 4, 1938, 236.

Ovidiu Bîrlea, *Procesul de creaţie al baladei populare române*, în „Revista Fundaţiilor Regale", VIII, nr. 6, 1941, p. 558–598.

D. Caracostea, *Material sud-est european şi formă românească*, în „Revista Fundaţiilor Regale", IX, 1942, nr. 12, p. 619–656. Republicat în vol. *Poezia tradiţională*

română. Balada poporană și doina, II, ediție îngrijită de D. Șandru, prefață de Ovidiu Bîrlea, București, Editura pentru Literatură, 1969, p. 185–223.
D. Caracostea, *Balada Crivățului*, în „Revista Fundațiilor Regale", X, 1943, nr. 8, p. 264–292. Republicat în *Poezia tradițională română*, II, p. 156–178.
Harry Brauner, *Despre noțiunile de timp și loc în cîntecul popular românesc*, în „Studii. Revistă de știință-filosofie-arte", I, ian.-mart. 1948, p. 186 – 205.
Gh. Vrabie, *Balada populară română*, București, Editura Academiei, 1966, p. 23–24, 71, 88, 192–202.
Adrian Fochi, *Recherches comparées de folklore sud-est européen*, Bucarest, Association Internationale D'Etudes du Sud-est Européen. 1972, p. 139–148.
Ion Taloș, *Meșterul Manole. Contribuție la studiul unei teme de folclor european*, București, Editura Minerva, 1973, p. 18, 59–60.
Ovidiu Bîrlea, *Istoria folcloristicii române*, București, Editura Enciclopedică Română, 1974, p. 505–509.
Iordan Datcu, *Petru Caraman*, în „Revista de etnografie și folclor", tom. 23, nr. 2, 1978, p. 241–246.
G. Ivănescu, *A 80-a aniversare a profesorului Petru Caraman*, în „Anuarul de lingvistică și istorie literară", Iași, tom. XXVI, 1977–1978, p. 269–274.
Al. I. Amzulescu, *Marcu și Gerul. Epilog doljean la o faimoasă controversă*, în „Revista de etnografie și folclor", tom. 24, nr. 2, 1979, p. 153–175. Republicat în vol. *Cîntecul nostru bătrînesc*. Cuvînt înainte de Iordan Datcu, București, Editura Minerva, 1986, p. 97–124.
Iordan Datcu și S. C. Stroescu, *Dicționarul folcloriștilor. Folclorul literar românesc*. Cu o prefață de Ovidiu Bîrlea, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1979, p. 118–120.
Romulus Vulcănescu, *Dicționar de etnologie*, București, Albatros, 1979, p. 314.
I. D. Lăudat, *Un distins profesor de seminar, Petru Caraman*, în „Biserica ortodoxă română", XCVI, 1979 nr. 3–4, p. 590–595.
Iordan Datcu, *Un mare etnolog*, în „România literară", XIII, nr. 3, 1980, p. 19.
I. D. Lăudat, *Amintirea unui savant: Petru Caraman*, în „Cronica", Iași, XV, nr.12 (738), 1980, p.8.
I. D. Lăudat, *Petru Caraman (1898–1980)*, în „Buletinul Societății de științe filologice" pe anul 1980, București, 1980, p. 75–78.
Ariton Vraciu, *Petru Caraman*, în „Limbă și literatură", vol. III, 1980, p. 500–504.
Ariton Vraciu, *Petru Caraman*, în „Analele științifice ale Universității „Al. I. Cuza" din Iași, serie nouă, secț. III, Lingvistică, tom. XXVI, 1980, p. 136–138.
I. D. Lăudat, *Petru Caraman (1898–1980)*, în „Ethnologica", București, 1981, p. 190–191.
Ionel Maftei, *Personalități ieșene*, vol. IV, *Omagiu*, Iași, 1982, p. 64–66.
Ion. H. Ciubotaru, *Moștenirea științifică a profesorului Petru Caraman*, în „Anuar de lingvistică și istorie literară", Iași, tom. XXVII, 1982, p. 257–283.
Ion H. Ciubotaru, *Introducere* la Petru Caraman, *Literatură populară*, Iași, Caietele Arhivei de folclor III, 1982, p. I–XLIII.

Iordan Datcu, *Petru Caraman și Vrancea*, în „Revista noastră", Focșani, an. XII, nr. 91–92–93, serie nouă, ianuarie-martie, 1983, p. 1581.
Iordan Datcu, *Dicționarul folcloriștilor*, vol II, București, Ed. Litera, 1983, p. 221–222.
Dan Ravaru, *O restituire necesară* [P. Caraman, *Colindatul la români, slavi și la alte popoare*], „Luceafărul", București, an. XXVII, nr. 18(1148), 5 mai 1984, p.9.
Al. Teodorescu, *Petru Caraman, „Colindatul la români, slavi și la alte popoare"*, în „Anuar de lingvistică și istorie literară", Iași, tom. XXIX, 1983–1984, p. 315–317.
Adrian Fochi, *O carte fundamentală redată culturii naționale* [P. Caraman, *Colindatul la români, slavi și la alte popoare*], în „Ramuri", Craiova, nr.8(242), 15 august 1984, p. 12. Republicat în vol. *Valori ale culturii populare românești*, II, studiu introductiv și tabel cronologic de Iordan Datcu, București, Editura Minerva, 1988, p. 446–449.
Mihai Coman, *Triumful bobului de grîu*, în SLAST, București, 1984, nr. 8, p.1 și 4.
Mihai Pop, *Profilul unei mari personalități*, Idem, p.4
Iordan Datcu, *Un act de dreptate*, Idem, p.4 și 5.
N. Constantinescu, *O veche polemică mereu actuală*, Idem, p.5.
Ion H. Ciubotaru, *O mare operă, în așteptarea editorului*, Idem, p.5.
Iordan Datcu, *Un excelent studiu de folclor comparat* [P. Caraman, „Colindatul la români, slavi și la alte popoare"], în „Transilvania", Sibiu, an. XIII(XC), 1984, nr.5, p. 43.]
Nicolae Georgescu, *Petru Caraman sau biblioteca savantului*, în „Luceafărul", București, an. XXVIII, nr. 23 (1205), 8 iunie 1985, p.6.
Ioan Viorel Boldureanu, *Petru Caraman, „Colindatul la români, slavi și la alte popoare"* în „Folclor literar", Timișoara, VI, 1985, p. 215–219.
Iordan Datcu, *Petru Caraman și cîntecele noastre bătrînești*, introducere la Petru Caraman, *Studii de folclor*, I, ediție îngrijită de Viorica Săvulescu, Editura Minerva, București, 1987, p. 5–26.
Ruxandra Ivăncescu, *Petru Caraman, „Colindatul la români, slavi și la alte pop oare"* în „Anuarul de folclor", V–VII, Cluj-Napoca, 1987, p. 474–476.
Ion Șeuleanu, *„Studii de folclor"*, în „Steaua", Cluj-Napoca, 1987.
N. Constantinescu, *Petru Caraman, „Studii de folclor, vol. I"*, în „Limbă și literatură" București, vol. II, 1988, p. 320–322.
T. Mircea, *Integrarea unei opere* [P. Caraman, Studii de folclor, I], în „Pagini bucovinene", Suceava, an. VII, nr. 10 (82), octombrie 1988, p.2.]
Iordan Datcu, *Introducere* la Petru Caraman, *Studii de folclor*, II, ediție îngrijită de Viorica Săvulescu, Editura Minerva, București, 1988, p. V–XI.
Mircea Anghelescu, *Un folclorist*, în „Transilvania", Sibiu, an. XVII (XCIV), nr. 6, iunie 1988, p. 35–36.
Mihai Coman, *Un cărturar patriot*, în „Tribuna", Cluj-Napoca, nr. 35 (1654), an. XXXII, 1 septembrie 1988, p.3. Reprodus în „Contemporanul", București, nr. 37

(2182), 9 septembrie 1988, p.11 și, fragmentar, cu titlul *Un folkloriste patriote: Petru Caraman*, în „Livres roumaines“, București, 1/1989, p.39, ca și în variantele în germană, engleză, rusă ale revistei, amintite.

N. Constantinescu, *Petru Caraman, „Studii de folclor“* II, în „Limbă și literatură“, vol. III, 1989, p. 265–267.

Iordan Datcu, *Petru Caraman despre spiritul critic axat pe tradiția autohtonă*, în „Revista de etnografie și folclor“, tom. 34, nr. 1, 1989, p. 21–23.

Ion Șeuleanu, *Petru Caraman, „Studii de folclor“* II, în „Steaua“, Cluj, XL, nr. 2, februarie 1989, p. 51.

Aurel Martin, *Opera unui umanist patriot*, în „România literară“, XXII, nr. 9, 2 martie 1989, p.8.

Cezar Tabarcea, *Un nume dintr-o baladă*, în „Luceafărul“, București, an. XXXI, nr. 16 (1046), 22 aprilie 1989, p.6.

Iordan Datcu, *Valori ale culturii populare românești în viziunea lui Petru Caraman*, în „Tribuna României“, București, an. XVIII, nr. 395, p.4. 1 septembrie 1989.

Petru Caraman, *Studierea culturii populare*, text îngrijit și cu o notă de Iordan Datcu, în „Revista de etnografie și folclor“, tom. 34, nr. 4, 1989, p. 277–288.

Paul H. Stahl, *Petru Caraman*, în „Études et documents balkaniques et mediteraneens“, 14, Paris, 1989, p. 200–201.

Iordan Datcu, *Petru Caraman în pagini autobiografice*, în „Revista noastră“, Focșani. an. XIX, serie nouă, nr. 152–160, ianuarie-decembrie 1990, p. 3053–3055.

Petru Caraman, *Descolindatul în Orientul și sud-estul Europei*. Partea a II-a. Text stabilit și cu o notă de Iordan Datcu, în „Memoriile Comisiei de folclor“ a Academiei Române, București, Academia Română, 1990, p. 155–231.

Ion. C. Chițimia, *Petru Caraman a învins*, în „Academica“, București, an. I, nr. 5, 1991, p. 26.

Ovidiu Bîrlea, *Petru Caraman, „De la instinctul de autoorientare la spiritul critic axat pe tradiția autohtonă“*. Text editat de Iordan Datcu în „Revista de etnografie și folclor“, tom. 35, 1990, nr. 5–6, p. 359–363.

Iordan Datcu, *Petru Caraman și „libertatea absolută a conștiinței“*, în „Vieața nouă“, București, serie nouă, an. I, nr. 2, apr. 1992, p. 93–97.

Iordan Datcu, *Petru Caraman, un reprezentant de seamă al rezistenței intelectuale*, în „Revistă de lingvistică și știință literară“, Chișinău, 1992, nr.3, p. 77–81.

Iordan Datcu, *Petru Caraman ascultînd colinde la Cracovia și la Iași*, în „Tradiția românească“, Cîmpulung Moldovenesc, an. II, nov. – dec. 1992, p. 9 – 11.

Iordan Datcu, *Un alt fel de „spirit critic“* (despre Petru Caraman, *De la instinctul de autoorientare la spiritul critic axat pe tradiția autohtonă*.

Ed. îngr. și pref. de Ovidiu Bîrlea, București, Editura Academiei Române, 1994), în „Adevărul literar și artistic", IV, 27 nov. 1994, p. 5.
Virgiliu Florea, *Petru Caraman*, în *Dicționarul scriitorilor români*, A-C. Mircea Zaciu, Marian Papahagi, Aurel Sasu coordonatori, București, Editura Fundației Culturale Române, 1995, p. 478—482.
Dănuț Doboș, *Cazul Petru Caraman*, în „Cronica", Iași, an. XXX, nr. 3, 4, 6, 1995. În nr. 4, și o mărturie a prof. Petru P. Caraman, fiul etnologului.

SUMAR

Lector : TIBERIU AVRAMESCU
Tehnoredactor : GEORGETA CÎRSTEA

Bun de tipar : 10.08.1995
Coli tipar : 21,25. Planșe tipo : 8

Intreprinderea poligrafică ROMCARTEXIM S.A.
București

Petru Caraman şi familia sa

























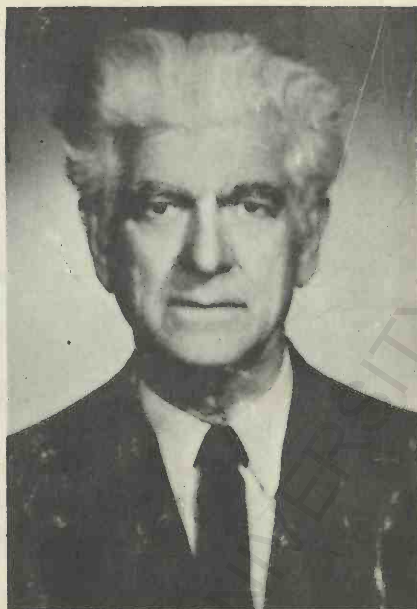












A văzut, decenii de-a rîndul, cu extremă îngrijorare, cum manifestările spirituale specific româneşti erau apreciate, de politrucii epocii, ca expresii ale obscurantismului, chiar ale şovinismului. A intervenit, de atîtea ori, însă zadarnic, întru apărarea valorilor româneşti. Dincolo de momentele de exasperare, i-a rămas convingerea că regimul totalitar va dispărea. O spusese, cu toată fermitatea, încă din anul 1947, în faţa studenţilor săi ieşeni.

IORDAN DATCU

ISBN 973-21-0392-2

LEI 2000